ר׳ אברהם אבולעפיה

בן שמואל אל ברצילוני

ספר
חיי הנפש

(פרוש על "מורה נבוכים" לרמב"ם)

כ"י מינכן - 408

מוגשת לפרופ׳ גרשם שלום

האוניברסטה העברית ירושלים

כעבודת מחקר לקבלת תואר "מוסמך למדעי הרוח"

עם מבוא והערות
מאת

שמעון לוי

(אשר גלה מירושלים אל נדחי ישראל
באיי הפיליפינים.)

(תשל"ו)



הקדמה

ספר "חיי הנפש" המוגש כאן הועתק מכ"י מינכן מס 408 עפ"י צלום שבידי פרופ' שלום. הכ"י נכתב בכתיבה (קורסיבית) ספרדית יפה בין סוף מאה הי"ד לתחילת המאה הט"ו לערך. כנראה שהמעתיק לא היה מיודעי ח"ן ולא הבין תמיד את הענין ופעמים לא דייק בהעתקה, וע"כ כמה גימטריות נשתבשו. בגליון של כ"י יש פעמים הגהות (ופעמים אף באמצע הטכסט) מאותו סופר, לרוב אין הגהות אלה מעוררות אמון כאילו שהעותקו מכ"י אחר. רק לעתים רחוקות הוא כותב "נ"א" או "ס"א" ובמקומות כאלה, כנראה סמך על מקור אחר.

גם אם נדמה לי פעמים רבות שאפשר לתקן את הטכסט באופן הגיוני, לא עשיתי זאת בגוף הטכסט אלא בהערות. רק תיקונים המופיעים בשולי היריעה או כאשר נראה בעליל שיש סימן של תקון בכ"י, אז הכנסתים לטכסט (בסוגרים).

אילו הייתי כותב בהרחבה על ר' אברהם אבולעפיה (להלן רא"א או א"א) הייתי בבחינת "טוחן קמח טחון" — לאחר דבריו המקיפים של מורי הפרופ' שלום ב Major Trends ע"כ הסתפקתי במבואי (וגם בהערותי לטכסט) בנחוץ ביותר לספרינו, או מה שעלול להאיר באור חדש או ללבן את הנאמר כבר לפני. בהניחי ש"הלכה כבתראי", לא הזכרתי דברי הראשונים פרט למקרים שדבריהם מטעים במיוחד. אולם מפאת חשיבות ספר זה לגבי השקפתו הפילוסופית של רא"א, כי כאן הוא כביכול מפרש את "מורה הנבוכים", טבעי הדבר שבשטח זה הרחבתי לדבר עליו למרות שרוב הדברים נאמרו כבר בשטח זה.

אין ספרו זה של רא"א, והוא הדין לגבי פרושו השני על "מורה נבוכים" — "סתרי תורה" (כ"י מינכן 341 ע"פי צלום שבידי פרופ' שלום), יוצאי דופן מכלל שטתו הצירוליסטית, שהיא אחדותית לרוב ספריו. אמנם בפרושיו ל"מורה" מודגש יותר הצד הפילוסופי המיימוניסטי; אבל כל המוטיבים האלה מפוזרים גם ביתר ספריו. (ראה למשל, שטן =דמיון בספר "חיי עולם הבא" כ"י ירושלים 540 דף 25 ב'. שלום: כ"י בקבלה ע' 26) ואפילו ב"ספר האות" הקיצוני בשטתו "הקבלית הנבואית", ישנם צרופים רבים המבוססים על רעיונות פילוסופיים מיימוניסטיים. ע"כ אין ממש בעדותו של בעל "שערי צדק" (שלום: קרית ספר א' 135) האומר בשם רבו (בלי ספק רא"א), שאת ספריו הפילוסופיים חבר רק ע"מ למשוך את התלמידים בדרך הטבעית לחכמת הצרוף. העדות לגבי רצונו למשוך תלמידים אל קבלתו הנבואית

בדרך טבעית, מתאשרת אמנם גם מתוך ספרנו, אולם שטתו הפילוסופית המיימוניסטית (הקיצונית) היא חלק אינטגרלי של "קבלה" זו. (השוה שלום: Major trends, עמ' 384 הע' 106)

מכל האמור לעיל, אני מסתייג גם מללמוד ג"ש מרא"א על האסכולה האבולעפינית ממשיכי דרכו. ר"י אלבוטיני למשל ב"סולם העליה" (שלום: כ"י בקבלה ע' 225), למרות שמצטט את ספר "חיי עוה"ב" של רא"א פעמים (ואולי גם את "אור השכל" בלי הזכרת שמו), עכ"ז הוא רחוק מרא"א לכוון הריאקציה הגנוסטית. (למשל דעתו על הזווג ע' 225-226, אמונתו בקבלה מעשית ע' 230), ע"כ אני מיחס לאסכולה זו את כל הפרטים הבלתי "הגיוניים" כשלב התפתחות נוספת מדברי רא"א. כפי שאוכיח במבוא, חשב רא"א את קבלתו "בחכמת הצרוף" כדרגה עליונה בהגיון, כפי שחשבו זאת רבים מהניאואפלטוניים היהודים. ע"כ אין תימה, שאין זכר בספרנו לשיטת "הקפיצה" "והדלוג" שהם לדעתי פרי התפתחות מאוחרת, כמו פתוחים אבולעפיניים אחרים בגלגולם אצל אלבוטיני דרך בעל "שערי צדק" (השוה שלום: Major trends ע' 135/136 וע' 146 ואילך).

למרות עיוני המרובה בספרות המדברת על בודהיזם, לא מצאתי, לצערי, שום נקודה בספרנו זה שיש בו אפילו "מקצת יחס" לתורות הנ"ל. לענ"ד "התרת קשרי חותמות" (השוה שלום: M.T. ע' 131 והע' 45-48) נתן להתפרש בצורה רציונליסטית מובהקת. ואפילו פעולות המביאות לאכסטזה שאצל "יורדי המרכבה" (כמו למשל, שלום: כ"י בקבלה ע' 90) "לכוף את הראש בין הברכים עד אשר יתבטלו החושים" - לא נמצא בספרנו זה, כשם שאין זכר לכל סממני Yoga אחרים. עד כמה שראיתי מיתר כתבי רא"א, לא מצאתי לכך סמוכים גם שם, אבל ראוי הדבר למחקר מיוחד כדי להעמיד דברים על בורים. (השוה לענין זה, שלום: Major trends ע' 139 וע' 155-6). לגבי הקטע שמצטט הרמ"ק בספר פרדס רמונים (שער כ"א פ"א.) צריך להדגיש, שכל כונת רא"א בקשר לנשימות היא לענין הפסקה בלבד, שאין הנשימה חלק מן האכסטזה אלא אדרבא היא הגורמת להפסקה, אם לא מסדירים אותה לפי ההוראות. זהו הרושם המתקבל גם "מחיי עוה"ב", שבכ"י בקבלה" (ע' 27, 29), אבל קשה לדון מכאן כי החלקים העוסקים בכך מקוטעים. ומסופקני אם נמצא אצל רא"א רמז לתרגילי נשימה ועצירתה - נוסח הודו -- כחלק מן האכסטזה או כדרך איובית המובילה אליה. (עיין עוד מבוא פרק II סעיף ד')

כן קשה לקרוא את "הרב" שמוביל את האדם ע"י דחיפה ללמוד בשם Guru (השוה, שלום: Major Trends ע' 140 וההערות) כי לשכל הפועל במובן הרציונליסטי ביותר של המלה. ה"רב" הזה "ששמו כשם רבו" (שד"י = מטטרון, שמתפרש אצלו תמיד כשכל הפועל, או שר הפנים, עיין ספרנו ע' 76 ב'), נותן את הדחיפה בדרך הרציונליסטית הרגילה (באמצעות החושים, וכח המדמה והשכל, עד כדי כך שרא"א מצרף גימטריה על זה "סוד מח ולב" = אלהים, שבהם משפיע אור שדי אור חוש) ומוציא את התלמיד מן הכח אל הפועל, כי הדבקות לדעת רא"א ממשית (כפי שנראה זאת בהשקפתו על השארות הכללית). אגב הקטע שמצטט ב Major Trends שם, מן "ידיעת המשיח וחכמת הגואל" מוכיחה, ג"כ הנחה זו (דבקות ממש של המיוחד בשכל פועל ע"י שכל הפועל!)

מסיבות הנ"ל לא הייתי גם מזהה את ה"מחיקה" עם המונח הצופי מחו ("חקיקה שאין לה מחיקה", ספרינו 65 א'). "חקיקה" נובע מספר יצירה (חקק וחצב) ואילו מחיקה מהתלמוד כמו שציין פרופ' שלום (: Major Trends ע' 348 הע' 105). אלא שמחיקה זו יש לה אצלו פרוש רציונליסטי מובהק: אחרי השגת המושכלות (כי הצרוף אצלו דרגה עליונה של מושכלות), והשכל יצא מן הכח אל הפועל, אין אפשרות יותר לחזור לכוחניות (=מחיקה), אלא לשכל ההוא יש משהו קיים שאינו נמחק. ונראה שמונח מחיקה במובן זה איננו עולה בקנה אחד עם המושג הצופי.

הרבה הסטוריונים כשלו בעקבות לנדוער ובעיקר גינציג (ר' אברהם בר"ש אבולעפיא" קרקא תרס"ד, ע' 16 וע' 29) ודרשו סמוכין בין תורתו של רא"א לזו של St. Bonaventure. אם רא"א "חשב את ההשקפה על דבר סתרי תורה לדבר היותר נשגב בתבל, לתענוג מעין תענוג הנפש בעולם הבא", הרי אין זו השפעת "בן דורו חכם תורת הרזים הנוצרי בוניפינטורא" דוקא! כ"כ גדרישות ל"ענוית", נובעות אצל שניהם מנקודות מבט שונות לגמרי, גם ההתקפות על העושר והעשירות אינם מראים על יחס והשפעה, כשם שלעצ"ד אינם מראים על התעצמות סוציאלית (השוה, בער: הרקע ההסטורי של הרעיא מהימנא, ציון כרך ה').

אין מתפקיד עבודה זו ומסגרתה לערוך השואה בין "De Septem Gradibus Contemplationis" ובין "שבע נתיבות התורה", אבל אפילו אם עושים זאת ע"פ ספרו של Noack (ראה גינציג כנ"ל ע' 29) רואים מיד את ההבדל המשוע שבין שתי התפיסות.

כל הדעות האחרות של לנדויר (Litbl. d. Orients 1845) ע"ד השקפות הנוצריות (שם ע' 473), שנאה לתלמוד (שם 489), אף כביכול יחס או דמיון ל"זוהר" (שם 417), אין שום זכר בספרנו זה כשם שאין להם זכר ב"סתרי תורה".

אמנם "לא ראינו אינה ראיה", אבל כל מה שהזכר לעיל לא זו בלבד שאין להם סמוכין בשני פרושי ה"מורה" של רא"א, אלא שהם מתנגדים לעיקר שטתו (כפי שזה יוצא מפרקי המבוא). ע"כ לא הזכרתים אפילו דרך פולמוס בהערותי לטכסט ובדיון על הנושאים במבוא. וכתבתי אותם כאן בהקדמה רק להודיע שאין שתיקתי כהודאה.

מודעה רבא לקורא: א) כידוע, רומז רא"א בראש כל "סוד" על פרקים מרובים של ה"מורה", בשני הפרושים שלו. אילו הייתי מכניס להערות לטכסט את כל הרמזים ההם, היה הדבר מבלבל, ומרוב עצים לא היו רואים את היער". ממילא תכונת הספר, המלא סודות ורמזים כרימון, מצריך מספר גדול של הערות, ע"כ נקטתי שטה לא מצויה בספרות המדעית: הפרדתי בין הדבקים, ואת הרמיזות לפרקים כללתי במבוא, בפרק הדן על תכן הספר. מסיבה זאת לא נתתי גם את תכן הספר בצורה סיסטמטית, אלא באותו הסדר והחלוקה כפי שעשה זאת רא"א בצורת סיכומים. מאידך כדי שהטכסט יהיה מובן נאלצתי להעיר על הרמזים במו"נ המופיעים בתוך הטכסט או נדרשים לו במקום. אין לומר שזו שטה אידיאלית, אבל מבחינה טכנית, זו האפשרות היחידה להתגבר על קשיי חומר זה. מכל זה יוצא שהקורא חייב לקרא לפני קריאתו כל סוד וסוד בספר, את החלק המתאים בסכומים (שבמבוא). שטת קריאה זו מקילה גם על ההבנה, כי היא נותנת תמונה שלמה ותמציתית, טרם יכנס הקורא לסבך דרשותיו של רא"א, שלא תמיד הם כפי טעם והגיון של בן דורנו.

ב) בהשואתי את דעות רא"א לאחרים, נמצא פעמים רבות השמוש (המטעה!) של המלה "כבר" (וכבר מפרשי הרמב"ם אמרו...), שאין להבינה כאן במובן כרונולוגי! פעמים אפילו מפרשי הרמב"ם המאוחרים בהרבה מן רא"א או ספרות קבלה מאוחרת מושלים ע"י "וכבר", שפירושו שאפילו בחוגים אלה פרשו כך... אין זה מעיד שרא"א לקח משם (כי זו תהיה אנכרוניזם!), אלא משוה את דעתו למה שהיה רווח בחוג אחר (מיימוניסטים, מקובלים וכד'),

בסוף עלי להתנצל על היהירות, שהעזתי בעבודתי זו להשוות שטת רא"א עם "מפתחות הקבלה" לר' ברוך שלח צבור תוגרמי, ועם "גנת אגוז" של ר' יוסף ג'יקאטילייא, שטעונים מחקר מיוחד ומקיף. אני מתכון ל"מפתחות הקבלה" בעיקר

שלמרות יגיעתי בו במשך שנים, לא זכיתי להבינו. בשני הפרקים האחרונים הדנים
על ההשואות הנ"ל, איני מתימר אפילו למצות את הנושא, כי הייתי נאלץ
לבחור רק קטעים (בעיקר במפתחות הקבלה) שהיו פחות או יותר מובנים.
(ואם יגזור בחיים ה', ויזכני לשכון במקום של תורה, ובמקום של ספריה
אצטרך להשלים את מה שהחסרתי הפעם, כי לדעתי (אם אפשר יהיה להוכיח כמה
הנחות שמצאתי אחרי יגיעה ממושכת) ספר "מפתחות הקבלה" כשמו כן הוא!)

מ ב ו א

I. תכונת הספר.

א. זמן חבור הספר.

על ספרנו אין תאריך כתיבה לא במפורש ולא ברמז. עכ"ז החל מתקופת ילינק מקובל לחשוב ספר זה כמהדורא קדמיתא של פרושו למורה. בספר "סתרי תורה" (להלן ס"ת), שהוא מהדורא בתרא של פרושו ל"מורה", אנו מוצאים את התאריך (דף 164 א׳): "חמשת אלפים וארבעים שנה" ליצירה (1280). משמע שספרינו היה צריך להכתב לפני תאריך זה. ב"אמרי שפר" (כ"י מינכן 40, לפי ילינק בהקדמה ע׳VII.) מודיע רא"א על פעולתו הספרותית שהיא בין שנות חייו "אל-נא" דהיינו, שנות 1271-1291, ואם נקבל את הדעה המקובלת אצל החוקרים, הרי זמן חבור הספר חל בין השנים 1271 ל1280. בספרנו אע"פ שאין ראיה לדבר - זכר לדבר:"אמר אברהם אל ברצלוני" שבו הוא פותח את הספר, ונותן ידים מוכיחות להשערה שכתב את ספרינו זה בהיותו בברצלונה. במקום אחר (ביהמ"ד לילינק ח"ג [illegible]) כותב רא"א שבגיל ל"א (= 1271) היה בברצלונה, ואכתוב ספר חכמות׳. לפי זה אפשר היה לקבוע את תאריך כתיבת הספר סביב לשנת 1271. כאמור לעיל זוהי השערה הקרובה לדעת ומקובלת על החוקרים, אבל אין לקבוע בה מסמרים, (יתכן ש"אל ברצילוני" רומז בגימטריה (=429) "בן שמואל", א"כ לא כתב זאת בהיותו בברצלונה, ויש אפילו אפשרות קיצונית לומר שאין הכונה לברצלונה שבספרד, אלא לזו שבסיציליה, כי באי זה בלה את מספר השנים האחרונות, ולפני לכתו למלטה).

ב) היחס בין ספר "חיי הנפש" ובין "סתרי תורה".

אין בשני הספרים שום רמז על קיום הספר המקביל, כאילו שנכתב כבר או עתיד להכתב.. המבנה ושמות הפרקים של שני פרושי ה"מורה" שלו שוים. ולא רק שמות ל"ו הסודות שוים, אלא אפילו הרמיזות לפרקי המורה שבראשי כל סוד וסוד מראים, שבסוס הרעיוני והשלד של שני היצירות בנוי ממש על אותם הפרינצפים. אם יש שנויים בציוני הפרקים שהם עיקר קשרו לרמב"ם, הרי לרוב זה בא מטעות סופר (למשל ח"א סוד ה׳ וסוד ו׳). הוא מסביר (ח"א סוד שמיני הערה 3) מדוע קורא את ספרו "חיי הנפש", כי השאלות שהספר דן בהם, הם "שרש ראשון לאמונה ולהכמת האדם" ולהלן משמע שמתכוין לסתרי תורה. כן בפתיחה שלו הוא אומר: "פתיחה לל"ו סתרי תורה". לעומת זה בספר ס"ת (137 ב׳) הוא

מסביר את מטרת ספרו: "באור סיבת חיי הנפש".

עם כל הזהות בעקרונות שני הפרושים למורה, אין אפשרות להעמידם זה מול זה בטורים מקבילים ע"מ להשוותם, כי הפתוחים וההסברות ובעיקר הדרשות שונות בשניהם תכלית השנוי, וההשואה בין היצירות היה מחייב הוצאת ספר ס"ת ג"כ בהערות, מה שחורג מתחום עבודה זו.

מה שבכ"ז בולט ואין להתעלם בהשואת שתי המהדורות ל"מורה", היא העובדא שבזמן שספרנו "חיי הנפש" הוא קצר מאד- הרי ס"ת נכתב באריכות. בספרנו הוא מתנצל הרבה פעמים על קצורו: "ברוב דברים לא יחדל פשע" (26 א׳), "הרב האריך בו וגלהו מפורש עד שאין צורך לדבר בו ולו הארכתי היה כפל דברים לבד" (27 א׳), "ולו רציתי לבאר לך הכל הייתי כופל מה שכבר כתבו זולתי מבואר במופת" (34 א׳), "אי אפשר לי להעתיק בספרי זה כל מורה נבוכים, אלא אחר שאדריך שכלך בעניניהם אל קשרי מקומותיהם, הסתכל בהם אחד אחד ותבינם מתוך דברי והערותי ובזה יספיק לך ספוק שלם" (55 ב׳), ואין צורך לבארם ברחב לשון הנה יותר כי הרב בארם וכו׳" (57 ב׳) (כ"כ 78 ב׳ ועוד...). מסיבת קיצורו הוא שולח את הקורא (34 א׳) לספרים אחרים למצוא פתרון לשאלות עיקריות כגון; השארות הנפש, השארות כללית או פרטית, שכר ועונש בעוה"ז ובעוה"ב, מהות תחית המתים וכד׳ (31 א׳-ב׳). כל הפרקים והסודות מתחילים בספר "עיקר סוד..." שמעיד ג"כ על הקצור. לעומת זה בס"ת (138 ב׳) הוא מתנצל על האריכות: "וצריך למעיין בספר הזה שלא יאשימני על זה המעט שהארכנו בהתחלתנו ולא על מה שיבוא לפנים מן האריכות".

להבדל זה בין שתי מהדורות של פרושו אפשר לתת כמה פרושים: א) ספרנו שזמן חבורו בסביבות 1271 נכתב ליודעי ח"ן בצורת עיקרים ורמיזות. אולם סביב התאריך הקריטי של 1280 כאשר טפח רעיונות משיחיים, פרש את הסודות ביתר רחבות במהדורה השניה "סתרי תורה" (ע"כ הוא מכנה בו את עצמו "רזיאל" בגימטריא אברהם), להסבר זה יש סמוכין בס"ת (141 א׳): "שני הכרחים הביאוני לגלות מה שנגלה: האחד מפני שהגיע קץ הימין והשפע יתחזק מאד ישוטטו רבים ותרבה הדעת, והשני הוא מפני שנעורר לבות ישיני עפר"... (ובאותו דף לפני הנ"ל) ...זה מחיוב בה בלא ספק שיתגלו סודותיה בזמן המשיח ע"י נביאים שהם עתידים לקום וע"י המשיח עצמו, כי בה יתחכמו כל ישראל"...

ב) אם נרצה להסביר תופעה זו בלי להתחשב בתאריכי חבור, אפשר לומר שהיו לפניו שתי מגמות בהתאם לתלמידים שעבורם כתב את ספרו. בס"ת הוא אומר בפרוש: "ואני מפני חשקי בם לא רציתי להשיבם נכלמים...וחברתי זה הפרוש בעבורם ובעבור כל הדומים להם". (בקשר לתלמידיו כדאי לעיין שלום Major Trends, ע' 379 הע' 24.) יש להניח שרא"א נצל הזדמנות לכתוב ספר נוסף (למרות שהיה יכול להסתפק במה שהיה כבר), כי הוא היה להוט להרבות בספרים בעיקר כדי למלא את המספרים הסימבוליים:כ"ו (כמנין הוי"ה) ספרים קבליים וכ"ב (כמנין אותיות הא"ב) חבורים נבואיים.עכ"פ המספרים הנ"ל מעוררים את החשד שהם סימבוליים. (ילינק: פילוסופיה וקבלה ע' 23).

ג) <u>מטרת ספרו.</u>

מה היתה מטרתו בפרושו המשונה למו"נ, שואל כיום כל מי שרואה ספר זה. אבל לגבי רא"א לא היתה כל פליאה, כי ראה את עצמו במלא מובן המלה כממשיך דרכו של הרמב"ם. כבר העיר על כך ~~פרופ~~ ג' שלום (פרושו של ר"י הכהן על מרכבת יחזקאל הע' 2) שר' יצחק הכהן אומר על יחסו למו"נ של הרמב"ם "ואנחנו תלמידיו", ושכן דעת כל המקובלים ואפי' בעלי הריאקציה הגנוסטית שביניהם, בדור הרמב"ן ובדור שאח"כ. וכך בדיוק הרגיש רא"א: "ואני התלמיד הקטן המקובל מספרו (=מו"נ) עפ"י רבותי השלמים, <u>כונתי בזה לחבור להסיר הדעות הרעות</u> (פרי "השועלים הקטנים" שחבלו בכרמו של הרב) מלב הלומדים ספרו" (47 א').

כיצד הוא תלוי ברמב"ם,מתפרש בהקדמתו (3 ב'). משם יוצא שפרושו ל"מורה" נלקט מתוך ה"מורה" עצמו ופרושיו. ו"חיי הנפש" כאילו התוצאה הקרובה (=אמיתית) ביותר ל"מורה", ועי"כ ל"ו הסודות שבספר הם שורש סודות המורה, אבל יחד עם זה גם פרושיו. לדעתו סודות אלה אינן משקפות חלק מבעיות המו"נ לבד, אלא הן נותנות את פרושו לספר במלואו, "והרואה סודותיו בעיון שכלי חזק מאד ישיג שהוא הכל" וכעין זה יוצא גם מס"ת (137 ב'): "ואם כונותיו (-של המו"נ) היו [שתים והם:באור שתוף השמות ובאור משלי הנבואה, כונת תולדותיו (ס"ת)] [שרש'] ג"כ שתים המה, אשר הם שורש החכמה התוריים. והם <u>באור סבת חיי הנפש ובאור עבודת ה' מאהבה</u>. ואם ענין כל אחד מהם לעצמו נתיחד, הכל הולך למקום אחד".

ד׳ שטתו ברמזים

בהקדמתו לספרנו (3 ב) הוא מסביר את שטתו הפרשנית: לפני כל סוד הוא מביא רשימת פרקים מן המורה ששם שורש הסוד. מקצת הוא מגלה מן הסוד אבל כמובן הוא חייב "לחוס על כבוד קונו" וכבוד הרמב"ם. גם את סודות הרמב"ם הוא מגלה טפח ומכסה טפחיים (4 א׳). וכמובן מכל הסיבות האלה אין המשכיל יכול להאשימו על דלוג פרקים של המורה ועל צורת כתיבתו מלאת הרמזים.

רמזיו לפרקים במורה אינה פשוטה תמיד כפי שמסביר זאת בס"ת (142 ב׳): "דע כי פעמים רבות יזדמן דבור אחד בפרק אחד, שהוא נרמז במקום אחר, ואזכרנו עוד על ענין אחד ויזדמן שיהיה ענינו ואזכרנו על ענין אחד ולא ~~אזכרנו~~ אזכרנו על ענין אחר. ופעמים יהיה בכל הפרק דבור אחד לבד מורה על מה שאני שלחתיך אליו למצוא בו תכלית הכונה. ופעמים יהיו שם דברים רבים מורים בקלות על כונת הסוד, ופעמים לא יורה דבר בכל הפרק על מה שהעירותיך עליו בתחילת המחשבה, אבל יורה עליו בלא ספק אחר עיון דק ואחר גלגול שם אחד מורה על שם אחר, או סבוב ענין אחר מעיד על זה הסוד הנרמז אליו". ע"כ אם הערות הרמב"ם מובנות (כלומר הסודות והנסתרות שבהם) בקלות, אין רא"א מטריח עצמו לפרשם, או שירמוז לסודות ע"י מפתחות. ע"כ צריך לעיין בכובד ראש ברמזיו כדי למצוא את אמיתת כונתו, (ספרנו ח"א סוד ה׳ ובתחילת סוד ו׳). פעמים הוא רומז רק לשם משותף אחד, אבל מזה צריך להבין שם משותף אחר שהופיע עם הנ"ל יחד, בין בתנ"ך ובין בתלמוד, ~~למרות~~ אע"פ שלא רמז כלום על שם משותף זה. (34 א׳ ב׳, כמו למשל בסוד "כנפים" שהוא מערבין בבטוי "כנפי שכינה" ואל שכינה איננו רומז כלל עכ"ז ~~עכ"ז~~ צריך להבינו). פעמים באמצע רמיזות לסוד מסוים, הוא מביא ענין שמבואר במקום אחר, ואם ענין שהביא קשור לענין הסוד, צריך לחקור את כל הענין שהביא במקומו, ורק מקשור שני הענינים המבוררים אפשר ~~רק~~ להבין כונתו (57 א׳). נראה שהוא מבסס את שטת הרמידות הנ"ל על דברי הרמב"ם על שמות משתפים, שכבר הרמב"ם אמר שזה מפתח המאמר (מו"נ) כולו. (מו"נ ח"א פ"ח)

פעמים הוא מביא פסוקים שהם באים להוכיח כביכול פרוש מלה או ענין, אבל למעשה הם באים גם לרמוז ל"סוד" שבענין. כך למשל בענין "פקידה וזכירה" (ח"א סוד ד׳, ראה הע׳ 15 שם) שמביא פסוקים להוכיח פרוש מילים, למעשה

מרמזים פסוקים אלה להשקפתו האמיתית לגבי ההשגחה בנגוד ל"פשט", וע"י צורת פסוקים אלה הוא מביע פעמים השקפה יותר רדיקלית מן הרמב"ם.

רא"א רחוק מאד מענותנות, והוא מציין שאם החסיר רמזים אין להאשימו, כי פעמים העלים בכונה; "וצריך שתתפלא מזריזותי, על מה שתראה בענינים הנזכרים הנפלאים, אשר אני אגיד לך בכל ענין וענין בכל סוד וסוד"(56 א').

עם כל התפלאותנו מזריזותו, חובה עלינו גם לבקרו: אין הוא מדייק ביותר אם דרשנותו נזקקת לכך, פעמים בנגוד גמור לרמב"ם (כך למשל הוא קורא למעלה פחותה שבכולם "מעלה עליונה" בח"א סוד ג' הערה 12). אין הוא מדייק גם למצוא סבות אמיתיות של הבעיה, וכאשר ענין מסוים נחוץ לדרשתו הוא מתרץ דברים כפי שעולה על רוחו. למשל: ~~שעל~~ שני סדרים בש"ס אין גמרא הוא מסביר: "מפני פחד רוב הקושיות והתרוצים המחויבים לכל מה שכתוב" וזה בא כדי להוכיח ~~עד מה רוב הקושיות והתרוצים המחויבים לכל מה שכתוב" וזה בא להוכיח~~ עד כמה היתה חשובה לחז"ל להמנע מן המחלוקות (45 א').

כמובן, אין עבודתו זו מעור אחד, ולא תמיד הוא נזקק לשטת הקצור והרמזים, אדרבא, פעמים (82–83) כדי להגיע למסקנה שהוא נזקק לה בדרשתו, הוא מביא הקדמה פילוסופית ארוכה, פעמים רבות ישנם בהקדמות הפילוסופיות הארוכות האלה אפילו דברים בנאליים ואלמנטריים (ראה 83 א' הע' 4). כן ברצוננו להוכיח (90 ב') שהגוף והנפש (החלק החיוני ולא השכלי), לא יגמלו ולא יענשו - הוא מביא הקדמה של דפים מלאים על החושים ופעולתם. כ"כ (92 א') הוא מאריך מאד ע"מ להגיע למה שאמר כבר הרמב"ם: "וכפי השכל תהיה ההשגחה".

סוף דבר - קשה לומר שרא"א כתב ספרו בשטחיות מופתית, עם כל הרצון הטוב אין להסביר את התופעות הנ"ל, אלא ע"י רוחו הסוערת של רא"א, שפעמים לא ידעה מעצור להתפרצויותיה.

II. שטתו

א) קבלה נבואית

רא"א מבדיל בין שטתו לשטת יתר המקובלים ע"י צרפו לקבלתו את ה"נבואה". תופעה זו שהבהילה כ"כ את משכילי המאה שעברה בעיקר אחרי שהופיע "ספר האות" (ילינק, בספר היובל ה70 לגרץ 1887, 65-85), איננה מַגִּית כ"כ, כמו שזה עלול להתפרש בספרות. אמנם ספר האות (היחידי מבין החבורים הנבואיים שנשארו בידינו) מדגיש את הצד הנבואי בעיקר, אבל גם חבוריו ה"קבליים" אינם חסרים מוטיב זה. אפשר לומר בודאות ששטתו זו העוברת כחוט השני בכל ספריו, משמשת גם יסוד לפרושיו על המורה.

הנבואה כחלק של הקבלה, איננו מחדושיו של רא"א כפי שהראה על כך כבר ~~פרופ~~ ג. שלום (Major Trends ע' 120). ולא רק מקובלים חשבו שיש להם חלק בנבואה, אלא אפילו המתפלספים של תקופת הרמב"ם הספרדים סברו פעמים, שמה שחדשו בשכלם הוא מעין נבואה. ודוגמאות רבות לכך (עיין; בכר; הרמב"ם כפרשן מקרא, תרגום אז"ר ע' 100-101). וגם הרמב"ם עצמו אמר על באורו בענין השטן (איוב א'), שבאורו עלה על לבו כמו בדרך הנבואה! (מו"נ ח"ג פכ"ב). בשטח זה עכ"פ אין לומר שרא"א "הוא איש מקורי" (גינצינג ר'א אב' ע' 8).

אין גם אמת בהנחות (גיציג שם) בקשר ליחס רא"א לפילוסופיה של הרמב"ם כאילו "משך ידיו ממנה לגמרי ופנה לה עורף, ויגמור בלבו לחדש את פני הקבלה להוציאה ממסגר הפילוסופיה". כל בר דעת שיעין בפרושיו של רא"א על המורה, יַכִּיר בעליל שאין מקום לכל הדעות המהבילות. המקור שממנו הוציאו רבים את מסקנתם אינו מוכיח כלום, (ילינק: גנזי חכמת הקבלה ע' 18). אדרבא, ~~מה שאומר~~ דברי רא"א ב"וזאת ליהודה" מוכיחים שלא את המורה (שמכנהו שם "מורה באמת") הוא עזב, אלא את מפרשי ה"מלמד" הוא מאס, מפני שלא הביאו פרוש זה אל "תפארת הנבואה" אלא אל "התהללות החכמה (עכ"פ חכמה יש כאן!). אבל בהגיע רא"א לשמות (ופרש את ה"מורה" לפי זה), רק אז הגיע להתגלות. בלי ספק חריפותו וקיצוניותו של ר"י אנטולי הם שנחשבו בעיניו להתהללות, ואם נסתכל בסוף הקדמתו ל"מלמד" נראה שיחסם הדדי: "עד שגרם להם רוב גנותם החכמה ההיא, לתעות ולקרא מעשה מרכבה להבלי שמות שבדו מלבם בני בלי לב". מפני חריפות זו פנה רא"א ומצא את שטתו שמפשרת בין "המורה" "לספר יצירה", ע"י מזוג שטות (כפי שמתבאר להלן). אפילו הגימטריות שלו מוכיחות שה"נבואה" שבקבלתו היא עד דרך הפילוסופיה המימוניסטית: אוהבים=נבואה=אהובים (62 א'), הנבואה=מיוחד (הפילוסוף הוא הנביא! 62 ב'), הנביאים=חכמים (67 א').

ב) צרוף אותיות

קדושת "תורה מן השמים", שהיתה מקובלת גם בין חוגי הפילוסופים בעלי הדעות החפשיות ביותר, גרמה לכך שרבים מצאו רמזים וסודות בכל פנות התורה, ואף המיימוניסטים הקיצוניים ביותר לא נמנעו להביא ראיה לדבריהם מן הפסוקים ע"י שמות משותפים, אליגוריה ושאר סממני הפרשנות הרציונליסטית, המרחק לא היה גדול בין פרשנות זו ולשטה של כמה ניאפלטוניים עם ראב"ע בראשם שהעבירו את רמזיהם גם לאותיות, לגימטריות. ושוב בין שיטת הראב"ע ובין הרמב"ן (מבחינת שמוש הטכסט של התורה ולא מבחינה פילוסופית) אין המרחק בולט כ"כ. יוצא שאדם בתקופה זו יכול היה לאחד בהגיונו בלי קושי רב את קיצוניות הפילוסופיה הרציונליסטית יחד עם הקבלה האומרת"כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה". רא"א שדרכו התחילה בלמוד הפילוסופיה ורק אח"כ נתקל בתורות מסוימות של הקבלה, שמר על גירסא דינקותא אבל יחד עם זה עשו (עלין) רושם גדול עליו מערכת המספרים שמצא במקורות פילוסופיים וקבליים כאחד והאפשרויות הנתנות על ידי כך משכו את רעיונותיו לכוון סינכרוניסטי משלו. מתוך דבריו יוצא (כפי שנראה בפרק על קשרו לקבלה) שלא רעיונות קבליים גנוסטיים ופרדוכסליים רתקו את מחשבתו; אדרבא נראה שפרושים אלה היו רחוקים ממנו, ומי יודע אם לא פרש באופן אליגורי רציונליסטי את כל דברי המקובלים? הדבר היחידי שקבל בצורתו ה"קבלית" היא השקפתו על "שמות"; ומכיון שקבלה לתוך מערכת רציונליסטית מובהקת, הפכה לעיקר שטתו.

לדעתו, יש לחפש מקורות שטתו זו אצל רמב"ם עצמו. שמות משותפים ומשלי נבואה שהם עיקר כל פרשנות המקרא הרציונליסטית "קרובים במין הנבואה",
הדיבור", שהוא כמובן רק לאלה שהוכשרו לכך (עיין ח"א סוד ז' הערה 4). אבל לא קרבה
כי הם בנויים על "מציאות ל"מין הנבואה" יש אצל הרמב"ם, אלא אפילו שטת פתוח האותיות של "הנבואה" ממש. בזה הוא מסתמך על מו"נ (ח"ב פמ"ג): "יותר נפלא מזה שתהיה ההערה בשם אחד אותיות השם ההוא הם אותיות שם אחר בשנוי סדרם ואע"פ שאין שם גזרה בין שני השמות ולא שתוף ענין ביניהם בשום פנים" ואם רא"א הפך שיטה זו לקיצוניות ולאבן הפנה לכל תורתו, הרי גם לזה מצא סמוכים במו"נ (באותו פרק בסוף): "ובאו לפי זה הדרך ענינים זרים מאד, והם ג"כ סודות, באומרו במרכבה: נחשת קלל ועגל וחשמל- ובמקומות זולת זה, וכשתחפש בשכלך בכל מקום, יתבארו לך מכח אלו הדברים, אחר זאת ההערה"...

דבר זה מופיע אצל רא"א בסוד "פנים ואחור" (ח"א סוד ז'), כי הוא הוציא את ה"סודות" של הרמב"ם מן הכח אל הפועל ועי"כ ,רמזים אלה של הרמב"ם זהים עם תורת ספר יצירה (פ"ב מ"ד: חוזר הגלגל פנים ואחור = גלגל רל"א שערים = צרופים).

כאן בא המפנה המסוכן של רא"א: הלא אם צרופים אלה הם בלתי מוגבלים, התוצאות יכולות להיות שונות ומשונות? מכיון שהרמב"ם אינו מגביל את השמוש בצרוף, הוא לוקח זאת מס"י: "אין בטוב למעלה מענג ואין ברע למטה מנגע" שהוא מפרש "את הטוב נקבל ואת הרע לא נקבל" (סתרי תורה 139 א'). באופן קיצוני מאד הוא מסביר את שטתו ב"וזאת ליהודה" (ילינק: גנזי חכמת הקבלה ע' 27): "ודע כי התורה עם הדבור כולו, הוא כחומר למחשבה, ומה שהמחשבה חפצה לתת צורה בחמר הנזכר על דרך משל - החומר מקבל צורה ההיא. כי החומר כמראה שמקבלת כל הצורות ומראה אחריה מה שקבלה. ולולי זה לא היו האומות מתחלפות ולא הדעות והאמונות וכדומה לו. וא"כ המחשבה הוא דבר שבה מצטיירות החכמות, ולולי זה לא היה הכתוב אומר: חכמים המה להרע ולהיטיב לא ידעו"

הטוב והרע אינם יוצאים באופן שרירותי אלא, "המקובלים הם בני הנביאים ותלמידיהם אשר קבלו מפי מקובלים דור אחר דור עד מרע"ה" (67 רא"ש ע"ב). ספק הוא רק, אם רא"א באמת מתיחס ברצינות ל"קבלה" זו איש מפי איש, כי בדרך זו אין אפשרות של חדושים וצרופים. ונראה שהקבלה שהוא מתכון לה, היא רק בפרינציפ, שלא לצאת את תחום המסגרת של המסורת. ע"כ הוא קורא מחברים שחברו את ספריהם ב"רוח הקדש" - "בני הנביאים", והם אשר ידעו את דרכי הנבואה ולא זולתם (66 סוף ע"ב). מכאן שוב נפתחות אפשרויות בלתי מוגבלות לכל מי שמרגיש את "רוח הקדש" שורה עליו, ובלבד שלא יעבור על גבול המקובל.

ג) מהות הצרוף

"ראשי תיבות, סופי תיבות, וגימטריות, ונוטריקון, וצרוף האותיות, ותמורתן, ומשקלן, הכרת צורתן וידיעת השמות והבנת עניניהם - הם אמיתת ה"קבלה הנבואית" (65 סוף ע"ב). וערך כל הפעולות האלה באותיות נובע מכך, כי העולם ועולם האותיות מקבילים זה לזה. כמו שבאותיות יש נגלות (=עצורים) ונסתרות (=נחות), כך העולם מרכב מנגלה ונסתר. תפקיד הצרוף לעבור מן הנגלה אל הנסתר ולגלות צפוניו ע"י קומבינציות אין סופיות. וכשם שאין להרכיב שמות בלי אמות הקריאה (=אותיות נסתרות = אהו"י), כך אין גם עצמים בעולם שאין להם נסתרות, או שאינם מרכבים אפילו מאלימנטים מיסטיים (38 א'). "כל נמצא

צורתו לפי השם המוטבע בו, כי הוא צורתו והוא שמו וזכרו." ומי שבקי בצרוף האותיות ישיג את הכונה הנסתרת ביקום, כי כשם שאנו יודעים מ"פשט" הרמב"ם שסתרי תורה תלויים במשלי נבואה ושתוף שמות, כך יוצא מאותו מקור שגם הצרוף ממינם של הנסתרות שבנבואה, ועלינו רק לחשפם. ולדעת רא"א "לא יתכן שידע אדם את השם באמת במופתים תוריים בלעדם" (38 ב! 39 א').

צרוף השמות הוא הקובע את הכרקטריסטיקה האמיתית של הכל. מסיבה זו רא"א מבסס את מהות שם הוי"ה ג"כ על תיאוריה זו. ברור שקשה לומר על שם הויה כל תארי מהות, אבל אם ענין הצרוף מתחיל בה' עצמו ומשם באותה שיטה הוא מקיף את כל היקום, אין שום טעם לשים חיץ בין מהות כללית ומהות ה'. ע"כ למרות שמבחינה פילוסופית עיונית אין לדבר על מהות ה' הרי מבחינת הקבלה הנבואית אין זה מן הנמנע, ולפי רא"א מרמזות ארבעת האותיות של שם הוי"ה על 1) עצמות 2) מהות 3) אמיתות 4) תארי חיוב ושלילה (עיין סוד י' הערה 11). בגלל הקבלה זו בין הריאליות האמיתית והעולם שלנו - המתבטא אצל רא"א ע"י האפשרויות הגלומות בתוך "מעשה המרכבה" (= הרכבה למיניו וסוגיו וגם לצרוף האותיות) - אין תימה לחשיבות שמיחס רא"א לידיעת הצרוף. גם עבודת ה' מאהבה אפשרית רק ע"י שיטה זו, כי "אין ראוי לחשק ולהכנס ולהדבק מן האדם לשם כי אם בשם". (34 א'). העדות ההותכת ביותר לדרגה אלעית זו של "השכלה", הוא בכך, שהפסוקים שמעידים לפי "פשוטם" (כלומר לפי האליגוריה הפילוסופית) על ההשכלה (שמות י"ד, י"ט-כ"א: "ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה"), והם הפסוקים עצמם שמסודם יוצא השם הנורא (שכל "ספר האות" ~~הנבואי~~ הנבואי מבוסס עליו) בן ע"ב אותיות (87 ב' - 88 א'). ע"כ האותיות (= 828=) הם "צרופי הויות" (כלומר ספירות, שכלים נפרדים, והם=) "צפנת פענח" (67 א'), ולא רק אותיות היוצאות מן השמות, אלא כל ה"אלפא ביתא" (= אות הנביאים= צבאות הוי"ה = שכל ומדע, ועוד צרופים רבים, 67 א'). לכן כאשר מדבר רא"א על "שמות", אין הכונה דוקא במובן הצר של המלה, אלא לכל סוגי הצרופים למיניהם, כי כפי שכבר ראינו למעלה, עיקר שטתו מבוססת על הרמב"ן שאומר "שכל התורה כולה שמותיו של הקב"ה". "מכירי צרוף האותיות הם יודעי השם באמת", ואפילו סוד "שם המפורש" נובע "מפרוש השם". (ע' ח"א סוד י' הע' 10).

זווג זה של תורות הרמב"ם על ההשכלה, עם השקפות הרמב"ן וספרי יצירה, העלו את הגזירה השוה בין ה"הצלחות" של שתי השטות: לפי הרמב"ם הדרגה העילאית שהאדם יכול להשיג, היא ע"י ההשכלה, בזה, שמגיע לנבואה. דעה זו קבל רא"א, אלא שהוסיף לה את רעיונות הצרוף כאילו שהדרגה העליונה ביותר של ההשכלה היא רוח הקודש, האכסטזה שהאדם משיג ע"י כל דרגות ההשכלה, שהעליונה שבהן היא תורת הצירוף. ובמנותו את דרגות הנבואה הוא מסיים: "ואלה כולם מדרגות ליראי השם ולחושבי שמו, כפי שונת כחם לקבל פעל ההשגה האלהית" (51 סוף ע"א).

ד' טכניקה של הצרוף.

רא"א מספר שחכמת הצרוף נסתרת מכל חכמי דורו ובעיקר מחכמת חכמי המחקר. לכן כאשר הם רואים את צרופי האותיות, הם חושבים שהם מלאים בלבולים. רא"א מודה שאין השכל האנושי יכול להשיגם בתחילת המחשבה, אדרבא, הם נראים אפילו כמתנגדים להגיון, אבל בכ"ז בהם תלויים כל עניני החכמה (67 א'). הוא מתגונן נגד כל הרציונליסטים האלה, שראו בחכמת הצרוף מעשה שגעון. נראה שהרציונליסטים אלה סמכו על דברי הרמב"ם (מו"נ ח"א פס"א): "ולא יעלה בידך שגעון כותבי הקמעות ומה שתשמעהו מהם או תמצא בספריהם המשונים משמות חברום, ולא יורו על ענין בשום פנים ויקראו אותם שמות ויחשבו שהם צריכים קדושה וטהרה ושהם יעשו נפלאות - כל אלה דברים לא יאות לאדם שלם לשמעם, כל שכן שיאמינם". דברים קשים אלה של הרמב"ם (וגם אח"כ פס"ב), דברים ששמשו מוצא לכל מתנגדי שטת הצרוף, בודאי שלא נעלמו גם מעיני רא"א, אלא שהוא לא זהה עצמו עם "כותבי הקמעות" שחשבו שיעשו בהם נפלאות. אדרבא, הוא רואה עצמו נעלה מכל זה וממשיך את דברי הנביאים, (כמו שראינו כבר לעיל שהסתמך על הצרופים שהרמב"ם רומז להם במו"נ ח"ב פמ"ג), אלא שהם רמזו לצרופים אחדים, "ונביאים מאוחרים צריכים לדעתו לפתח אותם. ושוב הוא מסתמך על דברי הרמב"ם כדי להצדיק את שטתו (ע' ח"א פ"ז הערה 8); כי אם הנביאים עסקו בצרופים ורמזו להם, חלילה מלומר עליהם שהם שגעון. הוא מביא לשם כך ~~ציטטה~~ מדברי הרמב"ם שנאמרו על ענין אחר (מו"נ ח"ג פמ"ו): "וחלילה לאלה מתת ה' נביאיו דומים לשוטים ולשכורים ויצום לעשות מעשה שגעון".

הדרך והטכניקה של הצרוף מופיעים אצלו כמעט בכל ספריו; השנויים אינם גדולים, והמטרה ג"כ שוה בכולם והיא להגיע "לנבואה" (מה שאנחנו קוראים

אכסטזה) על ידי כוון הרעיונות לגלגול האותיות במהירות עצומה. גלגל רל"א שערים שבספר יצירה שחוזר פנים ואחור, הוא היסוד לצרוף האכסטטי הזה שהוא המעלה העליונה של הצרופים. לרוב, "חזרת הלילה" זו מתבטאת ע"י צללים שנוצרים ע"י האפשרויות האין סופיות של צרופי תחילה עם סוף, סוף עם תחילה, תוך עם תחילה וכו'. פעמים הוא מרמז להכנות חיצוניות ג"כ שמשרות אוירה חגיגית ומסתורין, אבל אין הם העיקר, העיקר מה שמשותף ברוב התאורים- היא התעמקות מכסימלית עד אבוד החושים כמעט. אפילו התנועות ואפילו הנשימות צריכות להיות מכוונות להתרכזות זו. כל דבר קטן כל היסח הדעת-שהם לרוב באים ע"י השטן (=דמיונות) -עלולים לגרום לאדם כליון והפסד או תקלה שאין לה תקנה. אפילו הנשימות-שאין אדם יכול להתקיים בלעדיהן-צריכות להיות מודרכות ומכוונות שלא יפסקו הרעיונות והגלגלים על ידן. ודבר זה כמובן צריך למוד והרגל, והדרך שאפשר להגיע לכך היא להתאים את הנשימה למידת הצרופים, ולמרות שאין הצרופים יוצאים מבוטאים ע"י כלי הדבור, עכ"ז הנשימה צריכה לפעול בהתאם לכך, כי הנקוד (שהוא שוה אצלו לווקלים), הוא שנותן חיות בחומר המת של האותיות, וזה יוצא לפעל ע"י הדרכת הנשימה והשאיפה. מסיבה זו פעמים דומה אצלו הצרוף למוסיקה שהקצב שלה נתן ע"י הנשימות (=נקודות). כל הטכניקה הזאת מביאה לדעתו את האדם לרוח הקדש שע"י מגיע למגע עם מטטרון (=שדי =שר פנים =שכל פועל).ומכיון שמגע זה הוא השיא שאדם חי בבחר יכול להגיע אליו, ע"כ היא כ"כ מסוכנת, כי אם איננו משתמש באותיות הנכונות, אותן האותיות המיצגות חלק מסוים של היקום (וע"כ גם בגוף האדם), גורמות נזק לטועה בהתאם למידת סורו מן הדרך הנכונה. כנראה שאין אמונה זו תלויה בערכים מגיים של התבוננות זו, כי כל המדטציות הנ"ל אין בהם רמז לכך, אלא זהו פרוש ציורי (נראה מפני התמורה "מום", ע' כ"י בקבלה ע' 25 למטה) על העובדא שרבים נזוקו (תופעות של עלפון, שתוק ואפלפסיה, הנגרמים על ידי מאמצים נפשיים גדולים) ורבים בדבקם בש"פ "ברח דמם" או אפילו גרמו מות לעצמם, כדי להמנע מכל זה אין דרך אחר, אלא להתנהג לפי ספר יצירה: "אם רץ לבך שוב למקומך", דהיינו, ללמוד ולהתרגל בהדרגה או "ברצוא ושוב" (ע' על כל זה, ספר "חיי עוה"ב. שלום: כ"י בקבלה ע' 25, 27 והקטע מספר המציין שם, 28 29). בספרנו יש תאור קצר על הטכניקה של הצרוף: "ואל תזכיר השמות בפיך, אבל קדשם וכבדם וחשוב שהם מלאכי המציאות ומלאכי השם השלוחים אליך להעלותך למעלה ולתתך עליון על כל גוי... וחבר זה לזה וציירם ונסם ובחנם וצרפם, וחשוב שהם כתב המלך

שלהם אליך. ושא ותן בהם משא ומתן בהיר וזך ונקי ובר וחשוך מכל חטא ופשע... ...והניעהו וגלגלהו בגלגל חוזר חלילה פנים ואחור במגילה, ואל תניחהו כי אם בראותך ענינך גובר מרוב תנועה מפני פחד בלבול דמיונך וגלגול רעיונותיך. כאשר תניחהו עוד תשוב אליו ותשאלהו עד הגיע בידך דבר חכמה ממנו על תעזבהו" (65 א׳ -ב׳)

ה׳ קבלה מעשית ?

רא"א מדגיש תמיד שדרכו בצרוף האותיות ובשמות, היא דרך "ספר יצירה" ושאר ספרי קבלה הדומים לו בענינים אלה, והם לדעתו "עיקר השגת האדם" (ראה ו"זאת ליהודה", ילינק: גנזי חכמת הקבלה ע׳ 26). כל ענינים אלה נקשרים אצלו בהשכלה בלבד. עכ"ז רבים תפסו את שטתו של רא"א כ"קבלה מעשית". ואין כאן רק טעות במונח: כי לא זו בלבד שלא הבינו את שטתו של רא"א הבנויה כולה על מדיטציות קונטמפלטיביות, שאין להם כל מגמה מגית למרות שהיא שואפת לאכסטזה, אלא שיחסו לו דברים שהוא בעצמו נלחם בהם בשצף קצף. הדבר הגיע לאבסורד בזה שלאחר שהזכרה מלחמתו בקבלה מעשית (גינצביג: רא"א ע׳ 12-13), תוך כדי דבור שוכחים זאת וכותבים את ההיפך (ע׳ 14): עכ"פ יוכל האדם ע"י השמוש הזה של אותיות לפעול בעליונים ולעשות נסים ונפלאות עד אין מספר, אבולעפיה התפאר כי ירד לעומקה של חכמה זאת..."

הגורם לדעות משובשות אלה הוא, שלא הבינו מדוע רא"א מתנגד לקבלה מעשית. בעיקר הקטע שבסוף ספר"חיי עוה"ב"(שלום: כ"י בקבלה ע׳ 30) היה יכול להתפרש כאילו שרא"א מאמין בקבלה מעשית ובאפשרויות הגלומות בה, אלא שמתוך חס על כבוד קונו" אסר את השמוש בהם לענינים שבחול. אבל בקראינו בעיון את מה שכתב ב"חיי עולם הבא" (ע׳ 43 ילינק: פיל וקבל.) נראה את השקפתו: אבל הפתאים אשר אין בהם דעת חושבים שהשם מסר שמותיו...לפעול בהן כחפצם שנוי טבעיות... וכל זה איננו מודעת והשכל, שאין ספק שלא נתן השם כלי מלחמתו ביד אחרים", משמע שמי שמאמין בשנוי הטבעיות ע"י כוח שכאילו ה׳ מוסר ביד האדם להלחם כנגד רצונו (ההנהגה הטבעית), הוא פתי שאין בו דעת. ע"כ אין ליחס לר"א כל קשר לקבלה מעשית בין אם מעשיות זו נוגעת לעולם החיצוני ובין אפילו אם היא נוגעת לפנימיות האדם (השוה, שלום: Major Trends ע׳ 144). אדרבא כל שטתו בנויה על כך, שהוא לוקח את כל הקבלות ~~המיסטיות~~ והגנוסטיות, ומנסה להפכם למושגים רציונליסטים מובהקים (ראה להלן בפרק "יחסו לקבלה"), ששמושם ה"מעשי" היחידי להגיע לנבואה. אכסטזה זו של הנבואה אין בה כל סממני מגיות, כי רא"א איננו

אינו מאמין באפשרויות מגיות כל שהן. זו הסיבה העיקרית שצריך להבדיל בין רא"א ובין תלמידיו וממשיכי דרכו. כי המפנה העיקרי באסכולה האבולעפיאנית זו, היא הנטיה לגנוסים ולמגיה, מה שלו נמצא אצל רא"א כלל! ואין הדבר מוסב רק לבעל ה"שערי צדק" ובעל "סולם העליה" בעקבותיו, אלא אפילו ר"י גיקטיליה רחוק ממנו מרחק רב מבחינה זו (ראה בפרק הדין עליו להלן). לא נכון בקטע של "חיי עוה"ב" (ע' 30 בכ"י בקבלה) אין כלל ראיה שהאמין בקבלה מעשית. "ועלה בידו פעולה מהזכרת השם" יש לפרש בהחלט: שעלה בידו במקרה. עכ"פ אילו היתה המגיה אפשרית, כל שטתו הקוסמולוגית המימוניסטית היתה נהרסת. ואנו יודעים שאפילו בשאלה דתית העמוקה ביותר כגון ההשגחה, שהרמב"ם נלחם בה עם אריסטו, אין רא"א מקבל את פשרת הרמב"ם משום הכלל "עולם כמנהגו נוהג" ומחליט בודאות שאין השגחה בעוה"ז ורק בעוה"ב (ספרנו ה ח"ג סוד ד' ההערות האחרונות) ואיך יעלה בדעתנו שכאן שזה איננו עקר אמונה כלל ואינו מועיל לשטתו כלל, וקבל כלל שהורס את שטתו הטבעית הרציונליסטית? אילו לפחות היה דבר זה מועיל משהוא לקבלה הנבואית – היה הגיון בכך, אבל אפילו לגבי הרמב"ם, אם נרצה לפרש את דבריו, אין הנביאים עושים את הניסים ע"י כוחם, אלא כל נס קבוע ועומד מששת ימי בראשית, והנביא מקבל התראות עליהם ע"י השכל הפועל! ורא"א שקיצוני בשטח זה מן הרמב"ם, כי הוא שולל את ההשגחה הפרטית ע"י התראות ש"פ, כי זה היה מכריח נסים, איך יסכים ל"שגעון" כזה? (ושוב אין ללמוד ראיה מ"סולם העליה" על זה, כי אצלו אין הכלל "עולם כמנהגו נוהג").

והקטע שבס' "נר אלהים" (ע' שלום: Major Trends ע' 384 הע' 97) מעיד שחשב את הקבלה המעשית לשגעון. ("אל יעלה בדעתך שגעון חוקרי ספר יצירה...).

ענין השבעת השדים שבספר "מפתח הרעיון" (שלום Major Trends ע' 145) אינו ראיה כלל שהאמין בהשבעה כל שהיא, אדרבא משם מובן שזה יותר "אחיזת עינים, ולעשות רושם על הפתאים, בבחינת פתי יאמין לכל דבר". (שדים המופיעים בכתביו של רא"א מזדהים תמיד עם שטן=יצה"ר =חומר, המתפרש כרגיל בהתגברות הענינים הגופניים, תאוות, כוח המדמה, "התהלות חכמה" וכד').

ואין צורך בהשערות מרובות לענין זה, אם נסתכל בעיון רב במה שאומר רא"א "בשבע נתיבות התורה" (ילינק פיל וקבל. ע' 22), ששם הוא מתאר בפרוס איך בא אל הקבלה הנבואית. בתחילה חשב שהפילוסופיה היא שיא החכמה, והיא גם מתאימה לדרכי התורה. אולם כאשר "קבל" את חכמת הקבלה "המביאה לידי השגה בקלות", אז ידע שזאת גברת וזאת שפחה. אולם באותו הזמן שנודע לו עליונות הקבלה על הפילוסופיה, והעריך אותה כדרגה אלעית של השגת האדם, לא

סגורה אותו ה"מעשיות", כי אין הוא מחפש אלא את דרגה העליונה של ההשגה (הבטוי שהיא גברת והפילוסופיה שפחה ג"כ מוכיחה שהוא בא לשרת זאת הקבלה ושרותה הכרחית מאד.)

והוא יוצא בחריפות נגד טעות "בעלי השמות", שמאמינים שיכולים לעשות "פליאות עם כח השמות בהשבעות שיזכירום בפיהם בלתי שום ידיעה והבנה בענין הוראתם"...."וכיוצא באלה השגעונות הדמיוניות"...ומתאר אפילו כיצד הם אוחזים את העינים "לרמות בבך את הפתאים" ע"י צרופים ש"יבלבלו קצת דבריהם ההבלים". הסכום הוא "שלא יאות לאדם שלם מבקש האמת לשמעם כל שכן להאמינם"...."כי הם שקר וכזב בתחילת המחשבה נכרים לחכמי ולחוקרי החכמה ולמשיגי הנבואה", כי אצל בעלי החכמה והקבלה הנבואית אין הצרוף משמש אלא להכרת השם ולדעת את השגחתו בנבחרים לפי דקגתם (בספרנו יוצא שהשגחה זו היא רק לחיי עוה"ב) "ועל שאר ענינים שבין השם ובינגו, כי זוהי הדרך הנכונה להאמונה ולדעתה".

ואם נרצה לקבל תאור מקיף כיצד רא"א בונה את שטת הקבלה הנבואית נוכל לראות זאת מ"שבע נתיבות התורה" (שם ע' 2-5), שהן דרגות התיחדות מן הקל אל הכבד. לפי דרגות אלה אין אפשרות להשיג את העליונה אלא אם כן עבר המקובל עד הדרגות הנמוכות שהן הכרחיות לה. עד הנתיב הרביעי הדרגות מתאימות למה שרגיל בפרשנות המקרא של הפילוסופיה היהודית: א) פשט ב) פרושי פשט (כגון התלמוד), ג)דרשות והגדות, ד) משלים וחידות, "ובנית זה מתחילים היחידים להבדל מן המון העם... כמו שהתבאר ענינם מן המורה".

מכאן המעבר הישיר אל הקבלה שמיוחדת לחכמי ישראל, אבל עכ"ז דרגות אלה אפשרויות רק לאחר שעבר המקובל את הדרגות הקודמות: ה)התחלת חכמת הצרוף. ו)היא דרך מיוחדת (בהמשך לנתיב ה') למתבודדים הרוצים להתקרב אל השם ולהדמות בפעלם אל פעל שכל הפועל. ודרך זו כוללת "גימטריא, ונוטריקון, וחילופין, ותמורות וחלופי חלופין וחלופי חלופי חלופיהן עד עשרה חלופין..." ורק מי שהשתדל בכל הנתיבים הנ"ל ובעיקר בנתיב השישי, כלו', להדמות בפעלו אל פועל שכל הפועל, הוא זוכה להכנס לנתיב השביעי, שהוא אמיתת הקבלה הנבואית. וכדאי לצטט את כל תיאורו על נתיב זה, כדי להראות באיזה מידה שגו אלה שיחסו לו "קבלה מעשית": "והנתיב השביעי הוא נתיב מיוחד, וכולל כל הנתיבות, והוא קדש קדשים, והוא ראוי לנביאים לבדם, והוא הגלגל המקיף בכל, ובהשגתו

יושג הדבור הבא משכל הפועל על כח הדברי שהוא שפע שופע מהשם ית' באמצעות השכל הפועל על הכח הדברי כמו שאמר הרב ז"ל במורה בח"ב פל"ו. והוא נתיב אמתת הנבואה ומהותה, והוא ענין דעת השגת מהות השם המיוחד, כפי מה שאפשר למיוחד שבמין האדם, שהוא הנביא"..

ו' השקפת עולמו הכללית

כבר ראינו שלדעתו של רא"א לא זו בלבד שאין כל בקעים בין הקבלה והפילוסופיה, אלא שהן משלימות זו את זו. ע"כ השקפת עולמו של רא"א היא רציונליסטית מובהקת עם תוספת קטנה, שהוא מבין את חכמת הצרוף כדרגה העליונה של הרציונליסמוס. ע"כ אם הוא אומר (ילינק: פילוסופיה וקבלה ע' 15)"שחכמת הצרוף היא חכמת ההגיון הפנימי העליון", הרי שיש להבין דבריו כפשוטם, כי לדעתו על כל פנים, אין שום הבדל איכותי בין הגיון זה להגיון רגיל, אלא ההבדל הוא הדרגתי, כמו שאומר זאת (שם) "שהוגדה מפי שכל הפועל ביתר עמקה" (Major Trends עמ' 383 הע' 90). לפי דעתו של רא"א אין בשום אופן להגדיר דבר כהגיון מיסטי, (השוה Major Trends ע' 134). ובס"ת (139 א') ששם מדבר על ההוכחות שהוא מביא לדבריו מתוך הקבלה כלו, "מופתים תוריים שהם צרוף אותיות וסודם". הוכחות אלה זרות למי שאין לו הכשרה לכך, אבל "יתאמתו למעט ממשכילי הקבלה האלהית, והם אשר הצליחם השכל המישיר כל עקוב", והוא השכל הפועל אשר הודיעם לנו תכלית ידיעה אמיתית". ונגד אלה שטוענים שאין ראיה מדרכי הוכחה של הצרוף הוא אומר (שם ע"ב): "אבל אנחנו יודעים באמת שלשת דרכי המופת, שהם אצלנו מופתים בלא שום ספק. והם : מופתים מורגשים בחושים, מופתים מושכלים בשכלים האנושיים ומופתים מקובלים מפי השכל הנקרא אישים. שכל מה שעלה בידינו מהצרוף הוא הענין המביאנו להשיג ענין הבדל אמת מן השקר, ועי"כ נקרא בזה שהוא מצרף הדעות." הוא מאמין שתורת הנבואה של הרמב"ם היא נר לרגליו, ואם הרמב"ם לא הזכיר כיצד הנבואה יוצאת לפועל ממש, הרי זה מפני שרצה להעלים את הסוד, וכך פעמים רבות אין הוא מתחשב בפשטים" כי לדעתו חובת המקובל לחפש את הסוד הנרמז בו (לדעתו, הרב רומז על סודות אלה). הוא כ"כ בטוח בסודות אלה, עד שקורא את שאינו יורד לעומקם-פתאים (ס"ת 141 א'): "ואע"פ שיראה בתחילת מחשבת הפתאים כי ענין גלוי טעמי המצוות היא בצורה אחרת, אין לחוש על זה, שכבר רמז הנביא ואומר: "ושאבתם מים בששון" ותרגמו יונתן ע"ב ותלפון אולפן חדת בחדוה. פרוש ענין דבריו, כאילו אמר תלמדו למוד חדש בשמחה. ולא שהוא חדש, אלא שיראה חדש לפני השומעים הלמוד ההוא שנתחדש

אצלם, ואשר לא שמעוהו מפי אבותיהם...והתבאר אצל בעלי הקבלה משיגי הענינים הנסתרים כי זה הלמוד הוא למוד וצרוף האותיות..." מכל האמור לעיל יוצא, שאין להגדיר את שטתו של רא"א כמתנגד לרציונליזם. אי אפשר גם להעמיד את רא"א מול הזוהר ולומר שהזוהר הוא תיאוסופי ורא"א הוא אכסטטי, כי החלק התיאוסופי של רא"א הוא בסיס השקפת עולמו. (שוה: שלום Major Trends ע' 124) עכ"פ בספר שאנו דנים בו (וגם בס"ת) חלק התיאוסופי רחב ועמוק לאין שעור מזה שבזהר. קולעת מאד היא הגדרתו של פרופ' שלום המגדיר את שטת רא"א (Major trends ע' 131) כתערובת של אמוציונליזם ורציונליזם. אלא, כפי שכבר הזכר, תורת הנבואה הרציונליסטית והאכסטזה המופיעה בתורות רציונליסטיות אחרות, הן ג"כ אמוציונליות במידה מסוימת. ואין לתמוה על רא"א שחושב שהוא מוציא את שטת הרמב"ם הסודית מהכח אל הפועל, אלא שהוא הרחיב את הנבואה בצורה אמוציונלית קיצונית (כפי שזה יתבאר בפרק הדן על יחסו לרמב"ם).

פרט לחכמת הצרוף הלקוחה מן הקבלה יתר השקפותיו הן מימוניסטיות מובהקות. כל השאלות של הקוסמוגוניה שלו, מטפיזיקה ופיזיקה בתלם זה. אפילו השקפותיו הדתיות כגון ההשגחה, ידיעת ה', נסיון טעמי המצוות וכד' לא זו בלבד שהם רציונליסטית, אלא שהוא מזדהה פעמים רבות עם המימוניסטים הקיצונים כגון ר"ש אבן תיבון (בהשגחה) גם הנרבוני ואחרים (כפי שזה יופיע בהערות לטכסט, ראה לגבי כל הענין את הפרק הדן על יחסו לרמב"ם: IV).

מעניין השקפתו על ההשארות, שהיא דומה מאד לזו של הרמב"ם, אלא באותו ההבדל הרגיל – "השכלים האלהיים, נשארים אחר מותם בעולם השכלים, שהוא עולם המלאכים והם הנקראים נביאים באמת" (ספרנו ע' 53 א'). מסתבר ממקומות אחרים שנביאים הם נקראים בחייהם ובזכות זה שהם נביאים (יודעים את חכמת הצרוף) הם זוכים לחיי עוה"ב. נראה שמקור השקפה זו היא במו"נ (ח"א פ"מ) ששם מונה הרמב"ם את השמות המשותפים לרוח: "הוא גם שם הדבר הנשאר מן האדם אשר לא ישיגהו ההפסד... והוא ג"כ השפע השכלי האלהי אשר ישפיע על הנביאים ויתנבאו בה". שתי הגדרות אלה של רוח שבאים בזה אחר זה אצל הרמב"ם התאחדותו בדמיונו של רא"א לאחד. ואין להתפלא על זה כלל כי לפי השקפתו השלם, מי שמגיע להוצאת שכלו מן הכח אל הפועל, מן ההכרח שיגיע לדרגה מסוימת של נבואה או רוח הקדש (סוף 67 ע"א). מסיבה זו הוא מיחס השארות לבינונים (בעלי מידות) בעולם ~~השכלים~~ הגלגלים.
(ראה עמוד סה)

עוד נראה (בפרק הדן על יחסו לרמב"ם), שהשקפתו על ההשארות שונה בפרטים

מן השקפת הרמב"ם. מרמזים בספרנו (ח"א ס"א, שם סוד י' בעיקר הע'19) על הנפש שהיא כל לעומת הגוף שהוא חלק -משמע שההשארות לפי השקפתו היא התאחדות שלמה עם שכל הפועל, דהיינו השארות כללית. בנגוד למאמר תחית המתים של הרמב"ם הוא מזהה חיי עוה"ב (השארות) עם תחית המתים, ואומר בפרוש שגמול ועונש יש רק לנשמה ולא לגוף (88ב').

הבטויים הדימונ"ים אצלו שמופיעים לעתים כ"כ קרובות, אין להבהל מהם כלל, כי אין להם כל כח מגי, הם פתוחים, תמימים של תורת החומר והצורה הרציונליסטים. הוא מזהה לעתים קרובות בעקבות הרמב"ם והתלמוד את יצה"ר עם השטן ומלאך המות שאצל הרמב"ם הם מזדהים עם המקריות, והוא מפתח זאת לקיצוניות, עד שיצר הרע ויצר הטוב זהים אצלו לחומר וצורה זהות גמורה. וכל זה בנוי על ההשקפה הרציונליסטית; שכל מה שעושה השם הוא בבחינת טוב ורוחניות, אלא שבגלל טבע החמר, ז"א חוק ההויה וההפסד שבו הוא גורם לרעות. וכל הרעות הבאות לאדם בגלל החומר הן באות. כ"כ כוחות החומר (התאוות, הדמיונות וכד') הם גם הגורמים להשתקעות האדם בחמריות ושכחת הרוחניות, וע"י כך מונע הכוח הזה (החומר = יצה"ר) את האדם מן הנבואה ומן ההשארות.

השקפת רא"א על האלהות גרמה למבוכה שלמה בין חוקרים. נכון שאצל רא"א מופיעים הרבה בטויים שהיו עלולים להתפרש בהתאם לתורת השלוש, אבל לעומת זה בטויו החריפים במקומות אחרים נגד הנצרות (כפי שהוכיח זאת פרופ' שלום Major Trends ע' 129 והערות שם) והשקפתו הלאומנית בקשר להשארות (כפי שיוכח להלן), מוציאים פרוש כזה מכלל אפשרות. עכ"ז רמזיו בקשר לשלוש, יש להם במובן מה ערך תיאוסופי, ולא רק מדרשי אסוציאטיבי גרידא! בטויים רבים (שלנדאוער מביאם, ב ZDMG. d. Orients 1845 מעמוד 473 ואילך) מוכיחים, שלשלוש יש ערך רב בהשקפתו. אם נסתכל בהשקפתו על הקוסמולוגיה, שהיא הולכת בעקבות הרמב"ם, נמצא ששלשת חלקי היקום (שכלים גלגלים ועולם החמרי) קבלו אצלו משמעות מיוחדת בהקשר עם תורת הצרוף. כי אם נניח שיש הקבלה בין היקום כולו למערכת האותיות (לעיל סעיף ג', ע' יג), משמע שיש ניצוץ אלהי בכל המערכת ע"י השפעת שכל הפועל. גם אם אין לומר שיש אצלו האלהה של כל היקום, אין להתעלם מנימה פנטאיסטית מסוימת הבולטת כמעט בכל ההסברים על השלוש הנ"ל. פעמים הוא מתבטא, שכביכול שלשת חלקי המציאות הם חלקי האלהות ובכל אחד מהם מתגלים עשר ספירות (40 ב' ועיין ח"א סוד י"א הערות

הערות 6, 13, 40). פעמים אין הבטויי חריף כ"כ וג' חלקי העולם מתוארים רק כמלאכים (28 א'). אם נסביר כל זה לפי שטת הצרוף, דהיינו, שהקוסמוס חדור כחות אלהיים בהקבלה למערכת האותיות, וגלגול העולם דומה לגלגל רל"א שערים, שכולה "שמות" הרי הרבה מהבטויים התמוהים יראו באור חדש. אפינית היא הגימטריא: אותיות = שלשה חלקים (66 ב'), שהיא מעידה שרא"א הסביר את האמנציה כך, שאף בצאתה מתחום האלהות, היא קשורה לאלהות ונשארים בהן כוחות אלהים, בעלי כח פעולה דו צדדי מלמעלה למטה ומלמטה למעלה (לקשר את המשכיל אל עולם האלהות).

מסיבה זו כל תורת התארים של רא"א היא מקבלת הארה אחרת: הדא מתבטא פעמים, שכל כונתו להרחיק אצל ה' תאר נוסף על העצם (כרמב"ם), אבל נראה שיש גם משמעות אחרת. הפסוק: "ה' הוא האלקים" מתפרש אצלו: "העצם הוא התאר" (40 א'). אם "אלקים" הוא תואר א"כ כונתו למלאכים, א"כ הזהוי צריך להיות מלא ענין (עוד נראה בפרק הדן על יחסו לרמב"ם כיצד הוא מבאר את "בריאת" השכלים הנפרדים). כדאי להביא את פרושו על י"ג מדות, שמאיר את כל הפרשה הנ"ל (40 ב'): "והנה י"ב מדות על עצם אחד, לא סבות נוספות עליו חלילה וחס, אלא סיבה אחת משפעת י"ב סיבות מעצם אחד וזה סוד מלת אח"ד (12+1) מורה על יחוד ה'. הנה שנים עשר ענינים נשפעים מאחד הרי הכל אחד. והנה אמר הרב, כי האחד ברא אחד". גם זהוי העצם באחד כאן אינו פשוט— כי הרי "הכל אחד" (כל ה13). אבל יש לו בטוי פרדוקסלי יותר (37 ב') ~~בקשר~~ בקשר לצרופי שם הויה: "בהיות י"ב אותיות בשלושו וגם י"ב תיבות בצרופו להראות על חיוב העצם ועל חיוב התאר בשוה, ומורה שכמו שהוא ית' הוא זה כך הוא זה", חוץ הבטוי הפנטיאסטי יוצא מן ההשואה שעצם = שלש. אבל לפי פרושנו אין להבהל ממספר זה, כי אין כונתו כלל לשלוש הנוצרי. גם "אל" מתפרש אצלו במובן כזה כי הלמ"ד (10X3) מורה על שלטון וכח השם על שלשת חלקי המציאות "אשר כל אחד מהם נשלם בעשר ספירות", כלומר שבכל אחד מן שלשת חלקי המציאות יש עשר כוחות אלהיות, והא' מורה על היחוד ועל היות האחד מיוחד קודם לכל המציאות ע"כ נקרא א"ל. (36 ב'). כמובן שקשה להחליט בודאות כיצד תאר לעצמו רא"א את היקום לפי הרמזים הנ"ל, כי אין לנו דברים מפורשים בנושא זה אלא רמיזות (בעלות חד משמעות) שאין לצרף מהם תמונה קוסמוגונית

שלמה.

ע"כ ברור מכל הדיון שאין לדבר על רא"א כעל "נוצרי רציונליססי" (לנדויער שם 590) אלא "פלגינן דבריה": נוצרי בשום אופן לא אבל רציונליסט בהחלט.

ז) יחסו לגויים.

רבות דובר כבר על קשריו של רא"א עם שאינם בני ברית (שלום: Major Trends ע' 129 וראה גם הערות 31 34). בספרנו (44 א') קורא רא"א את הנוצרים ואת המושלמים "אומות קרובות" מכיון שהם משתדלים בכל יכלתם להעתיק את התנ"ך ללשונם. יחס זה איננו מיוחד במינו, רק אצלו, כבר בעל "מלמד התלמידים", ––הפרוש הראשון שאתו למד את "המורה" –התחבר עם גוי ששמו מיכאל ומביא אפילו דברים בשמו (ראה בתחילת הספר! "וראוי ללמוד חכמה מכל אדם בין מבן ברית ובין משאינו בן ברית"). ובלי ספק התחבר רא"א עם בעלי המסתורין שביניהם, כי לדעתו "אין ספק שבכל לשון ימצאו סודות מזה הענין" (37 א').

התחברות זו עם גויים אין פרושה כמובן שהוא מטפח רעיונות קוסמופוליטיים, אדרבא, מבחינת השקפתו הדתית הוא נציונליסט מובהק הן מבחינת השפה והן מבחינה לאומית דתית. לדעתו "לשון הקדש היא שורש ועיקר ויסוד ראשון לכל אומה ולשון ולכל כתב" (שם). ע"כ אין תימה שהפילוסופים למרות שדברו בעניני הסוד הרבה "אך לא ידענו כתבם מה תורה באותיותיו ומה שאותיותינו הורונו גם כן הם לא ידעוהו כי לא ידעו כתבינו" (שם). למרות שהוא משתמש פעמים בצרופים הלקוחים מלשונות לע"ז, לא נתנה ה"נבואה" אלא לישראל. (56 ב' הערה 7) על רעיון זה, שהפילוסופים לא הגיעו למדרגה זו הוזר אצלו פעמים רבות (32 א' 67 א'). ולכן הם מתיחסים בזלזול למופתים המקובלים, וזה נותן גם לא"א את ההצדקה להתנגד לדעותיהם בשאלות מסוימות. (ידיעת השם וכד').

גם מבחינת המצוות נבחר ישראל מן העמים. "והורינו ה' ברחמיו דרכים תוריים – הם הנקראים בלשוננו חוקים – שלא הגידם לאומה זולתינו. ובאו כולם לעמוד במלחמה חזקה כנגד הכח הראשון הנקרא שטן" (86 ב'). מכאן משמע שרק ישראל יודעים את הדרך איך להתגבר על השטן (גשמיות) ע"מ להגיע להשארות. זוהי הסבה גם שיש הבדל בהשגחת ה' בין ישראל לעמים (כי לדעתו

השגחה היא לעולם הבא וע"פ), כי השגחת ה' על ישראל היא קדש (פרסית השארות לשלם) ועל הגויים חול (כללית, 23 א').רק פעם אחת נדמה שהוא מיחס השארות לגויים כאשר הוא רומז ל"רשע וטוב לו" שאין להבין בצורה אחרת, אלא כגוי המגיע להשארות מסוימת (אולי בעולם הגלגלים?) ע"י מדות והשתדלות.

הוא מסביר את ההבדל בין ישראל לעמים לא על בסיס גזעי ח"ו, אלא "בלבול הדתות והדעות והאמונות, נמשך אחר החמרים, והצורות, והזמנים והמקומות והמקרים המתחדשים". ומכיון ששום בן תמותה איננו יכול להמלט מכל המקרים הנ"ל ע"כ רבו הבלבולים, עד שנכנסו אפילו לדתנו כגון הכותים והקראים וכד' (44 ראש ע"ב), בזה הוא גם מסביר, מדוע מקובלים של דורו אינם יורדים לעמקי תורתו. (33 ב' - 34 א').

ח) יחסו לתלמוד

אין צורך להתפלמס על השקפה שרא"א "שנא" את התלמוד (לנדוער Litbl Orients 489) ורצה להשפילה, כי לפי זה רוב דבריו יהיו מגוחכים, באשר הוא מסתמך על התלמוד ברוב דבריו. כמובן שאין להתעלם מפולמוסו נגד התלמודיים, אבל פולמוס זה איננו חורג מתחום המקובל. התקפות מסוימות יש ליחסן לרציונליזם שלו ומבחינה זו אפשר להשוותו לרמב"ם, מאידך הוא קובל ~~נגד~~ על דעות ומדות הרבנים של זמנו בעלי הקף המצומצם שאיננו חורג מתוך למוד ההלכה, וצד זה של פולמוס מצוי גם מצד הפילוסופים וגם מצד המקובלים.

~~למרות~~ אעפ"י שהוא אומר פעם במפורש (44ב') שאת התלמוד חבר ר' יהודה הנשיא ברוב חכמתו "אך לא צוה בנבואה לכתוב דבר מכל מה שכתב", הרי עכ"ז משמשים לו דברי התלמוד הוכחה ופעמים אף מקור לדברי צרוף (=נבואה). וזה לא יתכן אחרת, כי בלי זה לא היה יכול לכתוב פרוש על המו"נ. גם את המסורת ההלכית הוא מסביר באופן רציונליסטי, כמקרה שפעם נתקבלה דעה זו ופעם הפכה. ומכיון שנתקבל נהפכת להרגל ולענין טבעי (אין זה שונה מהגדרת הרמב"ם: מפני שקבלו עליהם רוב ישראל), עד שהמקשה על ההלכה המקובלת -שהפכה במשך הזמן ל"כאילו אלהית טבעית" - נחשב למין. (45 א')

אם הוא מתבטא (51 סוף ע"א): "רוב המון חכמי אומתנו שומרים המצוות שלא לשמן", אין זה אלא מפני שהם מיחלים לשכר ועונש בעוה"ז ולא להצלחה לעוה"ב. כן הוא מתקיף אותם על שהם מקיימים מצוות כמצות אנשים מלומדה (33 א') וכל זה מפני ש"הנסתר דומה להמון (כולל התלמודיים) כסותר הנגלה" (72 א').

האשמותיו על רבני זמנו ברדיפה אחרי "השררה והדבור והעושר, וקובצים

על ידיהם ומרבים מסוך ומבקשים המותרות", בלי ספק מתארים דברים כהויתם, (47 ב׳) והתקפותיו אלה מובנות מכלל השקפתו, הדורשת הנזרות מוחלטת מן המותרות, כי זוהי הדרך היחידה להשגת השלמות (התקפותיו על העושר בפתיחה בשורות הראשונות ואח"כ 2 סוף ע"ב וראה שם הע׳ 8. והתקפות על המותרות מלאים כל כתביו ועיין עוד בסוף ספרינו ח"ג סוד ח׳).

אם מופיעים בטויים חריפים בספריו הפולמוסיים שנכתבו אבב רתחה, עדין אין בהם משום הוכחה על יחס שלילי לתלמוד. כמובן שאם רוצים להוכיח "בחזקת היד" שנאה לתלמוד אצל רא"א, הרי יש במה להאחז, כששאפשר להוציא משפט כזה על הקבלה כולה. לאשרנו אין הדעות ההבליות האלה („הקבלה והתלמוד היו מאז ומעולם שתי נטיות שונות מתנגדות זו לזו ומלחמה לאחת בשניה מדור דור!" גינציג: רא"א ע׳ 5)פופולריות עוד בימינו.

III. תכן הספר

א. חלוקת הספר

לפי דברי רא"א יוצא, שחלק את ספרו לשלשה חלקים בהתאם למטרותיו, וקרא את החלקים: א) מועד ב) שבת ג) כפור. (4 ב׳)

ח"א נקרא מועד, מלשון הזמנה, כלומר הכנה לקבלת התורה, כי מועד כולל את שלשת הרגלים שכל אחת מהן מרמזת על תורה (פסח= חרות = חרות על הלוחות, שבועות = תורה, וסוכות =שמחה ושמחת תורה). נוסף לכך מועד רומז ליה״ו י"ה (36) כמנין אל"ה או ל"ו סודות הספר. (62 א׳)

ח"ב נקרא שבת, כי בשבת יש קדושה נוספת על מועד, וכאן אין כבר הכנה, ונוסף לכך השבת כולל לפי מו"נ תקון הגוף והנפש. (62 ב׳) אבל "ימי שבתות השנה רבות".

ח"ג נקרא כפור, כי הוא יום "מיוחד" בשנה שאין בו גשמיות בכלל רק שכליות (שם) (כבר ראינו אצלו את הגימ׳ מיוחד =נבואה.) וכשם שיום כפור שקול כנגד כל השנה, כן הנבחר שקול כנגד כל הסכלים. ע"כ בח"ג הוא מגלה יותר"סודות" למרות שזה יכול להזיק את הסכלים (71 ב׳).

כל זה היה טוב ויפה אילו באמת אפשר היה להבדיל בין שלשת החלקים עפי חלוקת רא"א. לצערנו הרב אין הבדל נכר מבחינת העמקות או מטרת ה"סודות" בשלשת חלקי הספר. כבר הוא עצמו רומז לכך (43 סוף ע"ב) שחלק הראשון דן

בעיקר "בעניני השם ונסתריו ודרכי סתרי תורתו" - אתו מלתי זוסרתי נגהו?
ובאמת נראה שבחלק הראשון מדגשת המגמה להוכיח את ענין השמות (= צרוף)
חשיבותם והקשרם במורה ואח"כ נכנס לעניני הצרוף עצמם. עכ"פ עם כל
הרצון הטוב אין למצוא סמוכין שרא"א באמת מוציא לפועל את החלוקה
ההדרגתית בשלשת חלקי הספר. גם חשוב מאד ר"ת של שלשת החלקים מש"ך
שנבחרו בכונה להוכיח עד כמה המשכו אחר "הרב" היא משך אמת (4 ב׳),
נוסף לכך בס"ת (137 ב׳) למרות שהסודות שם מופיעים ממש באותה לשון
ולפי אותו הסדר, עכ"ז אין שלשת חלקי הספר ושמותם מרמזים על הדרגות
שבספרנו. שם שמות החלקים הם: ח"א - אורח חיים, ח"ב - מקור מים חיים,
ח"ג - תוכחת לחיים.

מסתבר יותר "שהמשכו אחר הרב" היא גם לגבי חלוקת הספר. והחלקים
כפי שלשת החלקים שבמו"נ וגם הסודות הם לפי סדר הפרקים של המורה
שבהם נרמז הסוד לראשונה:

בח"א הסודות לפי פרקי המורה בח"א: ס"א (=פ"א), ס"ב (פ"ז), ס"ג (פ"ט),
ס"ד (פ"י), ס"ה (פט"ז), ס"ו (פכ"ו) ס"ז (פל"ו), ס"ח (פמ), ס"ט (פמ"ב),
ס"י (פמ"ט), סי"א (פנס), סי"ב (פס"ד), סי"ג (פס"ט), סי"ד (פ"ע),

בח"ב הסודות לפי פרקי המורה בח"ב: ס"א (פ"ד), ס"ב (פ"ה), ס"ג (פי"ב),
ס"ד (פל"א?) ס"ה (פכ"ט), ס"ו (פכ"ט), ס"ז (פ"ל), ס"ח (פ"ל), ס"ט (פ"ל,
כי שם מופיע הסוד) ס"י (פ"ל) סי"א (פל"א), סי"ב(פל"ב ואילך).

בח"ג הסודות לפי פרקי המורה בח"ג: ס"א (הקדמה), סוד ב׳ (פ"א) ס"ג (פ"ח),
ס"ד (פ"י) ס"ה (פי"ג), ס"ו (פט"ז), ס"ז (פכ"ד), ס"ח (פכ"ו) ס"ט (פ"נ)
ס"י (פנ"א ואילך).

<u>ב) תכן הספר ע"פ חלוקת הרא"א</u>

תכן דברי רא"א עם רמזיו לפרקי המורה נתנו להלן כסכומים, ע"מ
להקיף את ההרעיונות שבהם הוא דן בכל סוד. סכומים אלה משמשים גם
כמבוא ל"סודות" הספר, באשר <u>כל</u> רמיזות הרא"א על הפרקים מצויים בהם.

חלק א׳ סדר א׳

צלם ודמות. ענינם שוה אחר העיון (=שכל מו"נ ח"א פ"א). מזה שפעם מזכר "נברא בצלם" ופעם "נעשה בצלם", משמע ש"צלם ודמות" הם ה"שלמות". (ולכן ב"כל" כתוב "בריאה") וגם "אי שלמות" (=חלק, בהבראם, כעין "חלק אלוה ממעל" - ע"כ "עשיה"). ענין זכר ונקבה (=חומר וצורה), שזווגם גורם לקיום ע"כ מצד זה אי השלמות. ענין השלמות ("זכר=עיון השכל") מקבל סעד מו"נ ח"א פ"ז מענין שת, שרק הוא נברא בצלם (כאשר למדהו והבינהו נמצא שלם), ואילו לנקבות (חומר) אין שלמות.- ועיקר כל הדרש להוכיח את התכלית-להדבק ב בשלמות. ונראה שזה מטרת רמזיו למו"נ ח"א פנ"ו "שההדמות הוא יחס", לשם אילוסטרציה בא על כך ענין חוה והנחש.

מכיון שהדרך למטרה זו היא ההשגה, הוא מסביר שלשת דרכי ההשגה האנושית (רגש, דמיון, שכל), ששנים מהם רמוזים ב"צלם ודמות" (שכלית ודמיונית). ואגב הוא מסביר את שלשת דרכי החבור, רגשית (גופנית) דמיונית (חבור חומר וצורה) ושכלית. ורק זו האחרונה היא קיימת כי האחרים חלים תחת חוק הויה והפסד. והאדם ראוי לשמו רק אם הוא מחזק את חבורו הקיים עם השכל, ומובן שזה אפשרי רק ע"י דרך - ההשגה העליונה השכלית שהיא "צלם" ואמיתות האדם. והנה ע"י כך מתברר עוד רמז למו"נ ח"א פמ"ו (ב"ר פ׳ כ"ז סימן א׳):"גדול כוחן של נביאים שמדמים צורה ליוצרה" שנא׳ "על דמות הכסא דמות כמראה אדם", כי האדם מתדמה למרכבה (או חלקיה) בהתאם לדרגת השכלתו. הקשרות זו במרכבה (ע"כ הוא מרמז לפרקי המרכבה מו"נ א-ז׳.) בא כגלוי "סודות" המורה (ממו"נ ח"א פ"א), ששם הרמב"ם מפרש "דמות" כדמיון בענין, "וכן נאמר "דמות כסא" דמיון בענין ההתנשאות והרוממות". הוא מקשר זאת עם רמזיו של הרמב"ם על "דמות" במו"נ ח"ג פ"ז. ואין פלא ע"כ אם הוא מזהה "דמות" זו עם צלם אלהים ודמותו. מענין מרכבה הוא עובר לבאר חשמל ומ"מל" לענין מילה (ערלה פריעה) שרומז לשלשה פרושי "אדם"; המין (עובד ע"ז) ההמון (בעל מדות והשגות מפורסמות) והמיוחד (בעל השגות שכליות.) ורמזיו למו"נ ח"א פ"ב באים להדגיש את ההבדל בין המושכלות והמפורסמות (הוא עושה זאת בקיצוניות הרבה יותר גדולה מן הרמב"ם), ולבסוף הוא מסיים בפרוש חדש על"דמות""וצלם" ברוח דלעיל: המין וההמון דומים (דמות) לצבאות המרכבה, ואילו המיחד(משכיל)"נברא בצלם" דומה במין לסיבה הראשונה.

חלק א' סוד ב'

סוד שתוף בן. כבר מפרשי הרמב"ם התלבטו מה כונתו באומרו (במו"נ ח"א פ"ז): "כמו שאבאר בשתוף שם בן", מאחר שאין הוא מדבר על זה אח"כ. וזהו "הגדול בסודות ח"א", כי בן משמע גם מבחינה רוחנית (תלמיד ולמוד), וע"כ באר בכל דבר תורה עלינו לחפש את נסתרו (הבן). וצריך לחשוף את התוך של כל הב... הנגלות וכל הגשמיות, כי למדות שבאים יחד, התוך היא העקר, ובזה הוא הולך בעקבות הרמב"ם שאמר שזה מפתח ספרו וספרי הנבואה והחכמה (מו"נ ח"א פ"ח). הנסתרות הן האלוהיות (ידיעת השם ראה הערה 15) והנגלות הן האנושיות (מפורסמות, מצוות וכד'). וע"כ בספורי התורה על אדם וחוה קין והבל ישכא. לחפש ג"כ את התוך (בעקבות הרמב"ם ח"ב פ"ל "שפשוטם בתכלית הרחוק"), כי כונתן שהכונה בהם על השכלת האדם (לשם כך מרמז למו"נ ח"א י"ד), שזהו ה"צלם" ... ולהזכיר את כל הקנינים הגופנים, כוחותם והשפעתם, כי הם זמניים ולא ... נצחיים. והביא את כל "סודות" האלה כאן כי הם קשורים בשתוף בן (העדפת הרוחניות).

שלשת העבירות החמורות שבתורה (ע"ז, ג"ע ושפ"ד) מרמזים ג"כ לנגודים אלה (ח"א א' הערה 33) וע"כ הם מרומזים במעשה בראשית וקיום המין (במילה, עריות), כי שתי כונות בעולם: הכונה הטבעית (קיום המין ע"י גשמיות תמיד ופרטיו זמן מה) והכונה האלהית האחרונה (תכלית = השארות ע"י רוחניות הנבחר). מתוך הנגוד שביניהם יש נגלה להמון ונסתר ליחידים, וכשם שאין צורך לגלות להמון פרט לדברים שהם צרכי הגוף, כך חייב הנבחר להשכיל לתוך הנפש, "שהיא הכנה לשלמותה האחרון", אשר אליו תכלית הכונה האלהית האחרונה והיא השגת ה'," ... וע"כ נקרא המשיג "בן" מלשון בנוי, כי "השם" מלשון "שממה", ותפקיד המשכיל "בנין השמם" וקיום החרב", כי "מתנבאים" אלה, הם התחלה לכל שם. (וזהי הסיבה שהוא מרמז לפרקים העוסקים בשמות מו"נ ח"א ס"א, ס"ב, ס"ג וס"ד) ... לדעתו אין שום שם עצמי (ראה הערה 63), אפילו שם הויה רק בגמראה על חיוב מציאותו, ע"כ חשיבות רבה למשכילים (את הקבלה הנבואית = ידיעת השמות), כי הם נוטלים חלק פעיל "בבנין השמם". וזה הדבוק השלם הגורם להשארות נצחית.

חלק א' סוד ג'

ממו"נ ח"א ט' למדנו שכסא איננו כפשוטו "ולא שיש גשם שינשא אלוה ית' עליו". רא"א מסביר זאת ע"י נתינת הסבר ארוך על ההרכבות של החמרים והצורות. הסבר זה רחב יותר מאשר אצל הרמב"ם (שמסתפק באומרו: "הנה התבאר שהוא איננו גוף") ולוקח ממקורות אחרים (אלפרבי: ספר ההתחלות), נראה שמסיבה זו הוא רומז למו"נ ח"ב כ"ו ש"כסא הכבוד מן הנבראים" וחומר זה של השמים מרכב אמנם ג"כ אבל שונה מחומר הארץ.

ומפני שה' בתכלית המעלה בעליונים (והאדם בתכלית המעלה בתחתונים) ע"כ הובא ענין הכסא להדגים גדולתו ומדמים את הדמות (=אדם) כיושב על כסא. (כל זה בעקבות מו"נ ח"א מ"ו ששם מצטט הרמב"ם את פרשה ב"ר כ"ז: "גדול כוחן של נביאים..."ועל דמות") וע"כ נאמר בשלמה שישב על"כסא ה'" מפני שהיו בו שתי מעלות עליונות. וכך צריך לפרש, כסא בכל מקום פרט למקום שברור שזה לפי פשוטו. וזה גם ב"מעשה מרכבה", ה"אדם" שעל הכסא זוהי הבדלה במעלה. הכונה כאן שהשכלים (=אדם) הם למעלה מן ערבות (=כסא) מסיבה זו הוא רומז למו"נ ח"א ע' "רוכב ערבות". ומכיון שעוסק במרכבה, הוא נכנס לדרש של ארבע חיות המרכבה, (גלגלים) הרמוזים בד' רוחות, בד' מחנות ישראל, וכנגד ד' טורי אבן שעל חושן משפט, כדי לרמוז על סוד ארבע בבריאת מעשה מרכבה (גלגלים) ומעשה בראשית (עולם התחתון). ענין זה הוא בעקבות מו"נ ח"א ע"ב, ח"ב י'.

ואחר שבא הסבר רחב על הבדלות ה' מכל עניני הגשמות, רא"א, פוטר עצמו בזה מלדבר על כל התארים שהרמב"ם מקדיש להם פרקים רבים (בחלק א' בעיקר) ע"י הערה כוללת: "דברה תורה כלשון בני אדם". אמנם רבים מן התארים באים מפני שבנ"א חושבים שחסרונם אצל הקב"ה חסרון הוא לו (מו"נ ח"א מ"ו) אבל זה בלתי אפשרי, כי לא יתכן "שיהא זולתו משלימו" ויש תוארים שהם לצורך דתי להמונים (ואהבתו שנאתו וכד') והם יוסברו בפרקים הבאים.

בסוף דבריו הוא מביא פרוש חדש לכסא מלשון "כסוי דבר והקפתו". (ראה הערה 38) (ז"א מצד אחד העלם כמו "השמים כסאי" שיש לו משמעות כפולה בעלמת ומעלימה את ה' ומצד שני הקפה, שהקב"ה משיג כל דבר נמצא).

חלק א' סוד ד'

פרק זה שהוא מדרש על סוד "פקידה" או ההשגחה, מוסבר אצלו על יסוד הפילוסופיה של הרמב"ם, אלא שהוא משתדל לפרש את הרמזים והסודות שהרמב"ם הבליע בין השורות. ההנחות העקריות להבנת הפרק יוצאים א"כ מן הפרקים שהוא מצטט: על העונש אומר הרמב"ם (מו"נ ח"א ל') "כשתרד מכה באומה ובאקלים, כפי רצונו הקדום" נקראת ירידה, כי שפלות האדם מונעת כאלו השגחה ועונש "לולי הרצון" והמפרשים מתלבטים מה פרוש הרצון, עד שקיצונים שבהם (כספי) מפרשים זאת אפילו על קדמות העולם, והרוב (נרבוני אפודי ובמדת מה שם טוב) על השגחה טבעית (רצון מששת ימי בראשית) וגם אבולעפיה הלך בשיטה כזאת. לשם זה הוא רומז למו"נ ח"ב מ"ז. ש"ספר ה' ומחיקה מן הספר וכד' הם השאלה בלבד. אלא שבפרק זה יש גם כמה רמזים חשובים לאבולעפיה: "ושא מה שלא זכרתי על מה שזכרתי...והחלי כלו הביא לזה היא-- העלם מה שהערנו עליו, ואלו הענינים ג"כ "מסתרי תורה", ואע"פ שדברנו בהם בכללות, קל הוא לדעת פרטיו אחר מה שקדם..." מרמזים אלא"א. עשה מטעמים והגיע לדעה קיצונית, שכל עניני עולם הזה מקרה גמור, פרט להשכלה (שע"י משיגים השארות). זאת אנו למדים ממו"נ ח"א ל"ד ששם מפורש שכל ענין ש"האלוה ירצה לו דבר פלוני או יכעיסו או יקציפנו" אינו אלא מליצה שהרמב"ם עצמו רומז עליו ומפרש במו"נ ח"א נ"ד: "כפי שרוב החכמה והסכלות יהיה הרצון והקצף והקרוב והרחוק" ולשם מטרה זו רא"א. גם רומז לפרקי ההשגחה שבפרק ג', כי חוץ מזה אין חשיבות לשום דבר. לפי הנחות יסוד אלה הוא בונה את מדרשו: פקידה היא מסמלת את ההשגחה הפרטית (-ע"י השכלה) ואילו זכירה את הכללית (טבעית "שמירת מציאות המין תמיד ופרטיו זמן מה"). ושבת מסמלת את שניהם (וזהו להרמז למו"נ ח"ב ל"א) (זכר=מעשה בראשית; ושמר=פקד=יציאת מצרים) עד יציאת מצרים לא היתה תורה ע"כ בבני נח נאמר רק זכר. (כי בלי תורה והשכלה אין השגחה פרטית) ולמרות שאנו אומרים יום "הזכרון" הוא כולל את שניהם. כי תשרי (בריאת העולם, וכך גם השגחה כללית) וניסן (יציאת מצרים - השגחה פרטית) קשורים זה בזה במסורתנו, והמחלוקת המדומה" בין ר' יהושע ור' אליעזר היא להראות, שבעצם שניהם מעידים על שתי ההשגחות (תשרי=מולד=ירח=שכל פועל=השכלה= השארות=השגחה פרטית, ואילו ניסן=תקופה = חמה,=אור וחושך הגורם להויה והפסד שע"י ההשגחה הטבעית.) וזה יוצא גם מן הרמזים בשבת, כי השבת למרות שהוא קודש ונבדל מיתר הימים (עולם הבא=השארות=השגחה פרטית), עכ"ז יש לה צדדים שוים ליתר הימים. (קשר בין שתי ההשגחות), כי מטרתם של הימים להראות על תכליות של הגשמות, כי רק ע"י "נשמה יתירה" אפשר להפך לקודש ומי שמכין בערב שבת

(חול, עוה"ז) אוכל בשבת (עוה"ב), וזה ענין ה"מחלוקת" שיום ר"ה מעיד על אחדות שתי העולמות (תחתון=גופני ועליון ושכלי) נדונים בו, גם מספר "שבע" מעיד על המשותף הזה שבין גשם ורוח, וגם ספר יצירה (עולם שנה נפש). התחדשות השנה ע"י מולדות (=ירח קטן = יחידים) ותקופות (=שמש=גדול = כללים) היא גם כן לעדות (ע"ז המדרש ע"ש אדנ"ל.) וה"מחלוקת" מעידה שהם בריה אחת. כ"כ מעידים שני ר"ה (תקופה ומולד) על הו"יה והפסד (לידה ומיתה) וזה סוד התמורה (להלן) שהיא שוה לתשובה (תשובה ממש ותשובה אל עפר, שהיא תחילת ההשארות).

ואגב תשובה לעפר בא המדרש על עפר "כי האדם תכלית הפירות הנולדים מן הארץ", כי בו מתקיימים שתי ההשגחות, הטבעית והרצונית (של האדם, ואולי של הקב"ה כי רומז כאן "לולי הרצון" שבמו"נ ח"א פ"ל). בכלל כל הויה והפסד היא עפ"י טבע, רצון ומקרה. והמלה "פקד" נאמר על מיתה רק בתור עונש (חוסר השארות בהשגחה פרטית) ולרוב נאמר "פקד" לרעה כדי שיחזרו בתשובה, וזה לישראל בלבד (השגחה פרטית ע"י התורה). ופעמים נאמר לטובה (לישראל ולרעת הגויים, שאין להם תורה) כי ע"י תפילה אמיתית (=אמונה=השכלה, שהיא גורמת להשגחה) השיגו את הקשר עם שכל הפועל ואת ההשגחה הפרטית. וזהו עיקר פקידה וזכירתו בר"ה, כי ע"י תפילה ותשובה מבריחים את המקריות (מקבלים התראה, מן השכל הפועל על הסכנות).

אגב תקיעת שופר (קרן) בא פרוש על ארבע קרנות המזבח (שאהרן מכפר פעם בשנה), שהם כנגד (ארבע)תקופות, וקרן גם סמל למלכות, וגאולת ישראל מן הגלויות (ע"י התורה והתשובה) שיהיה גם בר"ה או בניסן. (ושוב חוזר לענין תקופות והמולדות).

וענין העונש תלוי בבטול התורה (אי הבנת פנימיותה) שנתנה לישראל. התורה והמצוות הם כמאזניים (הרשות נתונה) ובזה הקשרה גם "בעולם שנה ונפש" (=מאזנים). ואדרבא, הקב"ה גורם להם (ע"י יסורים של השגחה טבעית, מקריות) שיחזרו בתשובה, וזוהי "זכירת" ברית: שבין שחוטאים או לא חוטאים, ולסיום הפרק הוא מביא, שגם מצוות מלשון "פקידה" (כי ע"י משיגים השארות, כמובן אם מתכוונים להבנת פנימיותו כמו שרמז לעיל).

חלק א׳ סוד ה׳

"התחלה וסיבה" יש להם מובנים שונים, כי עפ"י מו"נ (ח"א פכ"ח) "הענין אשר הוא בגלל דבר אחר, הדבר ההוא סיבה לענין ההוא" (ע"כ בלימוד סיבה היא כמו הצעה, או אמצעי, במצוות כמעט שוה לטעם וכד׳).

ועיקר הסוד: (מו"נ ח"ב פמ"ח) "כל דבר מחודש אי אפשר מבלי סיבה קרובה

חדשה אותו, ולסיבה ההיא סיבה-עד הסיבה הראשונה - רצון אלוקים ובחירתו".

וכאן אין צורך לפרש ולרמוז ל"סוד" כי הרמב"ם (שם) כבר רמז:"תבוננהו התבוננות מיוחד בו מוסף להתבוננתך לשאר פרקי זה המאמר". ונסתר זה שבעולפיה מסתמך בו על הרמב"ם הוא:"סיבות עצמיות טבעיות, או בחירה (של אדם), או במקרה... והכל ייוחס לאלוה" ידיעת דבר זה הוא עיקר ההשכלה, וממנו הדרך להגיע אל ידיעת ה' (מו"נ ח"ב פ"ל "נצבת על הצור" "הנה מקום אתי" וכ"כ "תחת רגליו" עמדו רגליו" ח"א כ"ז, ח"ב כ"ו) וזו דרך יגעה כי "פעולת השכלים נעלמות" מצדם ומצידנו ועל כן "בשתים יכסה רגליו" (מו"נ ח"א פמ"ג).

וזה הרמז בפרק החמישי (ח"א, מו"נ) "שלא יהרוס אדם לזה הענין העצום הנכבד (ידיעת האלהות) בתחילת המחשבה", אלא המשכיל צריך להקדים "התחלה וסיבה" (=אמצעי, מצע) מדעתו. וזהו הרמז בפסוק "שמור רגליך" (=סיבתך) למרות שהרב לא פרש זאת.

זהו גם ענין "התחלה וסיבה" במציאות (ח"ב פ"ל: הפרש בין ראשון והתחלה, ח"ב י"ב: לכל מחודש סבה פועלת...שהכל פעלו ית' ושהוא סיבתו הפועלת, ח"ב פ"כ; העולם אינו במקרה בלי סיבה, וכאן ההבדל בינו ובין אריסטו שם פכ"א; ההבדל בין עלה וסיבה; בריאה מחוייבת או רצונית.

עיקר הסוד להדגיש שאין הסיבות הכרחיות אלא רצוניות מה' ח"א פס"ז: ה'=צור כי הוא סיבה פועלת לכל מה שזולתו. והוא הסיבה והעילה הראשונה לפי הפילוסופים-לפי ח"א פס"ט ופ"ע - ע"כ גם רוכב ערבות =הגלגל העליון, ולכן גם "כל תנועה שתמצא בעולם התחלתה הראשונה תנועה הגלגל, ונפש- התחלתה נפש הגלגל" מו"נ ח"א פע"ב. וע"כ הגלגל בעל נפש. ח"ב פ"ד וכשם שה' סיבה פועלת-ח"א פ' ט"ז-, כך יש גם סיבה מתפעלת ואלה התחלות הנמצאים-לפי ח"א פי"ז.) כמובן שא"א אינו מטריח עצמו לפרט כל זה כי כבר רמז לכך בתחילת הפרק.

סבות המצוה זהים אצלו-לפי ההגדרה דלעיל לטעמי המצוות. קשה לדעת למה הוא רומז ב"תחילת הפרק ב"ארבע סבות הצעות המצוות וטעמם שבח"ג" יתכן שכוון למה שבפכ"ז; "כונת התורה ב שתים" (שהן ארבע). תקון הנפש שמתחלק (לפי פכ"ח) לדעות אמיתיות ודעות תנוכיות. ותקון הגוף שמתחלק למשפט (=הנהגה מדינית) ומוסר (=מדות). או יתכן גם שהתכון למה שבסוף פל"א: -כונת התורה שלש. א)דעות ב)מדות ג)מעשה הנהגה המדינית-אם נוסיף להם ד') מאמרים (שהרמב"ם מזכירם אך לא מונם).

עכ"פ אין זה כ"כ חשוב, כי כל הטעמים האלה הם רק לפי הפשט אבל הסוד הוא (ועל זה הוא כותב בח"ג סוד שמיני, ששם הוא מגיד את קבלתו בסיבתם) "כי סיבת המצוה היא ה' ית' אשר צונו לעשותם".

חלק א' סוד ו'

שם הסוד כבר מרמז שהוא בא לבאר את "שתוף השם מלאך" שהוא פעמים "שכל" נפרד ופעמים כל מעשה ממעשה ה' (מו"נ ח"א פס"ו: "כי הדברים הטבעיים יקראו מעשה ה'" שנעשים כמובן ע"י מלאך "שאתה לא תמצא כלל פועל שיעשהו האלוה אלא ע"י מלאך", מו"נ ח"ב פ"ו).

ר"א. איננו מטריח עצמו להאריך בביאור "סודו" זה, כי זה היה "כפל דברים לבד", באשר הרמב"ם באר מפורש ענין זה במו"נ ח"א פרקים ל"ט ומ', שם מפרש הרמב"ם ש"לב" ו"רוח" מיוחסים לבורא במובן מחשבה, רצון ושכל או השפע השכלי, וכן שם בפרק ס"ד "שמי בקרבו" =דברי בקרבו, והענין שהוא כלי לרצון וחפצו. מכל זה מובן, שכל מה שמוציא לפועל רצון זה או שפע שכלי, זה הוא "מלאך" במובן הרחב של המלה (כמו שזה נאמר בפרוש בח"ב פ"ו). אולם "מלאך" במובן המצומצם של המלה הוא שם נרדף לשכלים הנפרדים. ובח"א פמ"ג ומ"ט מוסבר שאין להשיג את המלאכים אלא ע"י מראה נבואה, ומכיון שפעולותיהם והשגתם כבדה יוחס להם תנועת העופפות והכנפים. וזהו גם מה שא"א רומז ל"ענין הנבואה" (ח"ב פל"ד פמ"א ופמ"ב) הופעת "המלאך" ופעולתו בנבואה ("שכל הפועל"). ומכיון ש"הנביא לא תבואהו הנבואה רק באמצעות המלאך, ע"כ אמונת מציאות המלאכים קודמת לאמונת הנבואה ואמונת הנבואה קודמת לאמונת התורה" (ח"ג פמ"ה), וזהו עיקר רצונו בסוד זה, חשיבות האמונה ב"מלאך" (במובן המצומצם) שלהבנתו אפשר להגיע בהדרגתיות ע"י הבנת ה"מלאכים" (במובן הרחב).

בתחילת הסוד מסביר א.א. את דעת הרמב"ם, ש"כל עושה ענין הוא מלאך" לרבות התנועות המקריות הנקראות שדים (ח"ג פכ"ב ה"שטן" בתוך "בני האלהים"). והפסוקים ממעשה בראשית עדים שהכל נקרא מלאך ושהמלאכים מתחלקים לשלשה חלקים (ח"ב סוף פ"ו): השכלים הנפרדים, גופות הגלגלים והחומר הראשון, בזה מודים גם הפילוסופים (ח"ב סוף פ"ז), עכ"ז יש בזה סוד; "ויכולו" כתיב ולא "ויכל אלהים", מן הלשון הזה משמע: א) שהויה שבא ע"י סבוב הגלגל, היא תוצאת התשוקה והכוסף של המסובב אל הסיבה (ח"ב פ"י) וב') "ויכל אלהים" צריך לפרש; שכלים. הוא מסתמך גם כאן על הרמב"ם שמפרש פעמים אלוהים=מלאך (ח"א פ"ב, ופכ"ז. ח"ב פ"ו) עם הצד השוה יש גם הבדלים בין שלשת סוגי המלאכים; שני הנמוכים הם בעלי

נפש עכ"ז דומה עולם הגלגלים יותר לעולם השכלים מאשר לעולם השפל, כי שניהם נמצאים בפועל תמידי, ואילו העולם שלנו יוצא מן הכח אל הפועל (לפי מו"נ ח"ב פ"ז), על כן צריכים קדוש וברכה (שיוכלו להגיע לתכליתם לקבל את השפע). אמנם יש ברכה בכל שלשת סוגי המלאכים, כי הנהגת העולם כאילו מסורה לשלשה מלאכים בעלי שלש כסאות: השכלים שולטים מגבוהה ע"י הכוסף והתשוקה של המוסב אל הסיבה ("תלי בעולם כמלך על כסאו") הגלגלים מוציאים לפועל את מעשה ההנהגה של העולם ("גלגל בשנה כמלך במדינה") ואילו הרצון, המחשבה והשכל שולטים בעולם ע"י מלחמה בחמריות ("לב בנפש כמלך במלחמה"), ואלו ג' כתות מלאכי השרת.

חלק א' סוד ז'

"פנים ואחור" שהם שמות משותפים, (מו"נ ח"א ל"ז - ל"ח) מבארים ע"י סודם את כל סוג זה של שמות, שהם יחד עם משלי הנבואה, עיקר כונת הרמב"ם. הם קרובים ל"נבואה" (חכמת הצרוף) כי דרך הלשון לרמוז לאלה, וע"י דרכי דבור אלה מתבארים סתרי התורה. "ופנים ואחור" נבחרו בכונה משאר השמות המשותפים ע"י א"א, כי להם מובן כפול: בספר יצירה פ"ב מ"ד, "וחוזר הגלגל פנים ואחור (ובגלגל קבועות כב' אותיות היסוד)", ועי"כ פנים ואחור מסמלים גם את חכמת הצרוף. כל החכמות האלה נסתרו מרב חכמי הדור. כבר הרמב"ם רומז לשטה זו (מו"נ ח"ב מ"ג) בנבואה, אלא שא"א מעורר אותנו מזה לדעת את כונתו (כמובן, שתורת הצרוף הוא עיקר הנבואה). ולדעתו כל פרק כ"ט בח"ב נאמר על ענינים אלה. וכמובן שאין לחשוד בבעלי ה"הקבלה הנבואית" שהם עושים מעשי שגעון כי כבר הרמב"ם אמר: "וחלילה לאל מתת נביאיו דומים לשוטים". מובן ש"פנים ואחור" הם גם שמות משותפים כפשוטם (לשם כך הוא רומז בתחילת הסוד למו"נ ח"א פכ"א "ויעבור ה' על פניו כנגד פניו שב אל ה' ית': ושם נ"ד ענין מרע"ה "וראית את אחורי ופני לא יראו": ופרקי המרכבה מח"ג פני אדם וכו'). עיקר פרוש של פנים - שכל. דע"כ הוא רומז למו"נ ח"ב פ"כ, כי בנוגע שמש, אש ומים (למרות שהם שופעים -שפעם (הכרחי ולא שכלי), אין לומר פנים ואחור, כי שפעם מתחיב, אבל הקב"ה (שפעו הוא כחיוב המושכל מן השכל) שפעו נקרא פנים. וה"ה לגבי החיות. (הוא מזכיר פכ"א שם שלא נטעה לומר שהחדוש הוא חיובי אלא רצוני).

חלק א סוד ח'

חיי הנפש. הוא מתחיל את פרקו זה בהבדלה שבין "חיים" ל"נפש". כמובן, למרות שחלוקה זו היא נכונה מבחינות מסוימות, אין כוונתו כלל לחלק ביניהם. וחלוקה זו שיכת לשורת השאלות האקדמאיות שבראש הפרק שאינם באים אלא להביא את האדם לחקירה וע"י אל האמת. למעשה דעתו האמיתית -בעקבות הרמב"ם (מו"נ ח"א פמ"א-מ"ב)-ששני מושגים אלה קשורים (הערה 2) וגם שם הפרק מוכיח זאת. ועוד יותר מזה קריאת ספרו בשם זה מוכיח את חשיבות קשור או זהות שני המושגים האלה- שהם מרכז שטתו. לשם כך הוא רומז לח"א פס"ז במורה, כי נפש זהה עם הכונה והרצון, שבו אדם משיג את מטרתו. במקום אחר שהוא רומז לו (מו"נ ח"ב פ"ד) זהה הנפש (שם של הגלגל, אבל הוא הדין גם באדם כמו שראינו כבר בח"א פמ"א) לשכל ולתשוקתו למושכל. "כי עמך מקור חיים ובאורך נראה אור" מתורגם ע"י הרמב"ם (ח"ב פי"ב) "בשפע השכל אשר שפע ממך נשכיל ונתישר ונשיג השכל". "והבינהו" שאחר מאמר זה הוא רומז כיצד להשיג את החיים ומקור החיים, או לפי א.א. כיצד להגיע ל"חיי הנפש" האמיתיים. נפש זו (=חיים "הדבר הנשאר מן האדם אחר המות" ח"ג פכ"ב "ענין איוב"), אין לשטן (=חוק ההויה והפסד, מקרה) שלטון עליו ובזה טמון סוד ההשגחה (ח"ג פכ"ג). וכל מעשה העבודות מכוונות לתכלית זו לכוונות אלה (ח"ג פנ"א). מסיבה זו לא הסתפק רא"א. רק ברמזים לפי פרקים של ה"מורה" ושאל את השאלות שכל אחת טעונה הוכחה, כי בזאת תלויה כל התורה ובזאת תלויה ההצלה האמיתית.

מפני חשיבותו הגדולה של ענין הפרק, הוא מרחיב את דבורו עליו; האדם בהולדו יש בו שכל בכוח וחיים בפועל, אבל חיים אלה מסתימים עם מות, ואין לומר לפי ההגיון שמתים קמים לתחיה, א"כ פועל זה של החיים הארציים, איננו הפועל שאדם שואף להגיע אליו בשכלו. כדי למצוא את אמיתות "חיי הנפש" אין לסמוך על פשוטי הכתובים (ח"א פנ"ב "כי דברה תורה כלשון בנ"א". ואם אין משתמשים בעיון שכלי מגיעים לאבסורדים). כ"כ אין לסמוך על המתפלספים בלבד כי אינם יודעים את "סתרי התורה", ("מופתים מקובלים בבואיים תוריים אלהיים"), כי רק אפשר לסמוך על שלשת המופתים יחד; מרגש, משכל ומקובל. צריך לחפש את האמת, ואין אמת אחת סותרת את חברתה. והאמת היא לא הנאמר בפה, אלא הציור השכלי, (ש"א פ"נ, ח"ב פ"ה) וזה גם השבח האמיתי לה'. ואם אדם לא משיג את האמיתות,

כל אמונתו מתערערת, וגם אינו מוצא כל טעם בתורה כי המִצְוָה, מצוה והמצוה קשורים זה בזה. והקשר זה לא נמסר במופתים וגם לא בקבלה אלא "לשרידים אשר ה' קורא", וכל ספרי הנביאים "מלאים מענין היות העיקר-דרישת ה' וחקירותיו" "ורב החקירה בחכמה-עיקר החכמה", והכלי המעולה של שכל-הוא עצמו". ואדם שיחקור בהדרגה את כל השאלות עליו נאמר "דבר בעתו מה טוב" (טוב=חיים מו"נ ח"א פמ"ב), כי בלא דעת נפש לא טוב" (אין הנפש מגיעה להשארות).

חלק א' סוד ט'

(כנפים) אחד משתופי שם "כנף" הוא "הסתר" (מו"נ ח"א פמ"ג), ע"כ כנפים המופיעים בפרקי המרכבה ג"כ מעידים על ההסתר. נוסף לכך מסביר הרמב"ם (ח"א פמ"ט), כי טעם נוסף למה נקבעו כנפים לחיות, כי העופפת סמן לחיות. א.א. אינו מסתפק בנ"ל אלא רוצה להכניס את שתופי השמות למושג התלמודי "כנפי שכינה". אם נפרש שכינה "אור נברא" הרי הכנפים מעידה על חיות, מה שאין לא ענין רב לפרק ע"כ "שכינה" לפי הרמב"ם שם משותף גם להשגחה, והכנפים מעידים סתרי דרכי ההשגחה. ומי שעוסקים ב"סתרי עליון"-אלא שהם "צל שדי"(=סוד השם),-הוא גם זוכה להיות "יושב (=השארות, נצחיות) בסתר עליון".

חלק א סוד י'

שם התאר. בעקבות הרמב"ם שמחיב את הידיעה בתארים (מו"נ ח"א פנ"א -פנ"ט) מקדיש ר"א. לשאלה זו דיון רחב. כל התארים האלה "המורים על עצם, גדולה והיכולת והשלמות והטוב וזולתם כולם ישובו לענין אחד-והענין ההוא עצמו לא דבר יוצא מחוץ לעצם" (ח"א פ"כ)". וע"כ "נמנע היותו בעל תאר עצמי" (שם פ"נ) מסיבה זו אין להבין גם את מאמר ס"א הגדול (פרקי דר"א פ"ג) בענין "כסא" כי מדבריו היה יוצא שהכסא תאר לאל "ואיך אפשר שיתהוה דבר מתאר? (ח"ב פכ"ו)" וע"כ האמונה בתארים היא כעין כפירה (כמו ההגשמה שם פפ"ז). על יסוד עקרים אלה מתחיל ר"א. פרושו.

בתארים תלויה ידיעת ה'. ע"כ, הם שרשי עבודת ה' מאהבה. כי בחקירת השאלות הנ"ל מגיעים לאמת, שהיא ההתקרבות לה' ובלי חקירה יש לאדם מושג ממיוני מסולף על האל (ח"ג פנ"א). ויש תארי פעולה שהם מעשים לאדם (כמו חסד משפט צדקה) שע"י דבקות בהם מגיעים לשלמות (שם נ"ג) וזוהי הדרך להגעת התכלית (שם נ"ד). כל זה לפי הרמב"ם אלא שכאן בוסף דרוש של ר"א. על ידיעת שמו (שמות=צרופים). כמובן שדרך זו מיוחדת לישראל בלבד על כן גם ההשגחה (שתלויה בידיעה) מיוחדת לישראל. וכאן בענין פשמות יש גם סטיה מן הרמב"ם השולל

לחלוטין שמות תואר- כי לפי א.א. שמות ה' חוץ מהויה הם שמות תואר. כמובן שתואר אינו מוסף על העצם ("אהיה אשר אהיה") אלא זהה אתו. ואפילו שם המפורש (שהוא שם עצם) פורש ע"י הרמב"ם כ"פירוש השם", א"כ הדברים קל וחומר שמות התואר צריכים להתפרש (ע"י צרוף). כמובן שעכ"ז א.א. מחזיק בשיטת הרמב"ם שתארים אפשריים רק אם מורים על שלמותו (ע"י שלילה) ועל פעולתו. כמובן שהפעולות אינן מחייבות רבוי ענין בעצם השם (ח"ב פי"ח). מפאת תארים אלה חובה להדמות לקב"הו, שכל אחד חלק, ושלמות בכח (יכול להדבק בשלמות ע"י הוצאת שכלו מן הכח לפועל), והמטרה-הדבקות. ומפני מטרה החנוכית של שמות התאור שנאמרו בצורה זו להשלמת הנפש-נקרא פעמים השם ע"ש יצוריו, כמו שם "צבאות" (ע"ש צבאותיו) כך גם שם שדי (ע"ש מסטרין) ויתרם, גם אל שייך לסוד הנ"ל, אלא שיש בו רמז בלשון הקדש ("שהוא שורש ועיקר ויסוד ראשון לכל אומה ולשון ולכל כתב"), על ממשלה מיסטית על העולם ("על ג' חלקי המציאות, אשר כ"א מהם נשלם בע"ס"), ומשם ידיעת שם "אל" באה השגחה המיוחדת בישראל - בעלי להק. כמובן שנסיונות כאלה ישנן "בכל לשון" וגם בין הפילוסופים, "אך לא ידענו כתבם מה תורה באותיותיו ומה שאותיותינו הורונו ג"כ הם לא ידעהו. אבל זוהי התכלית וע"ז נתלו חיי עו"הב.

<u>חלק א' סוד י"א</u>

סוד זה הוא המשך ישר לסוד הקודם ע"כ איננו מצטט פרקים מרובים. פרקים היחידים שהוא רומז אליהם הם הפרקים העוסקים בשמות (<u>ח"א פס"א-פס"ד</u>). בתחילה הוא מביא את דברי הרמב"ם על ענין שם עצם, דהיינו, שם הויה ויתר השמות הן תארים (במובן שלילה או פעולה, כי אין ליחס תאר מקרי). אלא, שבכדי להביא ראיה לדבריו, שאין ליחס לו תארים (שאינו גוף, ולא כח בגוף), הוא מביא את י"ב הצרופים של שם הויה, מה שעומד בנגוד לרוחו של הרמב"ם. והוא מרחיק לכת אח"כ, כי מצרופיו יוצא (בניגוד לנאמר לעיל) שאפשר ליחס לה' תאר, וזה בא לו ע"י הרחבת דברי הרמב"ם על "אהיה אשר אהיה" שהתואר הוא המתואר, הרחבה זו הוא צריך לה כי ע"י כך נפתחה הדלת להכנסת הצרופים לשם עצם ולתארים כאחד. ואם אפשר להכניס את הצרופים לשם העצם א"כ לא רק הויה הוא שם עצם, אלא גם י"ה ו"ה, ואפילו כל אותיות א"הוי. בשטתו זו הוא מתעלם מספר יצירה (שם מזכר רק הו"י בצרופיו כחותמות) ומחלק את האותיות לנגלות ונסתרות (=אמות קריאה=אהו"י). ולפי זה כל העולם מורה

בשמותיו על נגלה ונסתר (חומר וצורה) והנגלה מעיד על הנסתר. ע"כ צריך לחפש את הנסתר בכל "כי כל נמצא צורתו לפי השם המטבע בו, כי היא צורתו, והוא שמו וזכרו..." ע"כ טבעי שאותיות הויה (שהן נעלמות) מורות על ה'. כמובן לרדת לעמקם של דברים אפשר רק ע"י צרוף האותיות, גימטריות ונוטריקונים "אשר רוב סתרי תורה תלויים בהם, כמו שהם תלויים על שתוף שמות ועל המשלים,...כי לא יתכן שידע האדם את השם במופתים תוריים בלעדם".

לאחר גימטריות שבאות להוכיח את "פרושי" שם המפורש הוא מגיע שוב לי"ב צרופים של שם הויה, שכאן מקבל מפנה חדש כי"ג מדות (י"ב + העצם, שלמעשה הי"ב שוים לעצם) שמורות מציאות, הנהגה, השגחה, שמירה, תכלית, גמול וכד'. למעשה כל י"ב המידות אינן נוספות אלא מושפעות מן העצם האחד, אמנם „האחד ברא אחד" אלא שלנברא י"ב גבולי אלכסונין (פרוש אם נתאר את המרחב כקוביה הרי "גבולי" המרחב הזה (אלכסוניים) יהוו י"ב קוים). וזה נרמז באחד (1 + 8 + 4 = 13), נוסף לכך י"ב מצטרף משלשה שמות הויה כנגד שלש העולמות (שכלים, גלגלים והשפל) שבכל אחד מהן מתגלה כפי מעלתם. על כן אין השנויים הנראים שנויים בעצם או במדותיו ית' אלא "גלגולי הגלגל". וזה גם הדרך להכרתו ע"י למוד חוקי הבריאה (מדות הדין והרחמים, הויה והפסד), וכשם שאצל הבורא העצם והמדות הן זהות, כך צריך להיות גם אצל האדם; ע"י פתוח מדותיו הוא מזהה את עצמו (נפשו). מהנוטריקון של מדה יוצא "שמידת הנפש" היא דרכי השם (ע"י צרוף).

<u>חלק א' סוד י"ב</u> (סוד דבור חבריו)

סוד זה מבוסס על תארי הפעולה, ובאיזה מידה אפשר ליחס דבור, צווי וכד' לבורא. שאלה זו נדונה במו"נ <u>ח"א פס"ה-ס"ז</u> וכ"כ מודגש <u>בח"ב פמ"ח</u> שרוב הפעולות ההם מיוחסות לבורא, אם גם הוא רק עלתם הראשונה, או סיבה רחוקה להם ומוצאים לפועל ע"י השכלים והגלגלים ובכלל ע"י ההנהגה הטבעית. לתוך מערכת טבעית זו הכניס הרמב"ם (ח"א פס"ו) את ענין הלוחות עם שאר מעשי נסים שנבראו עם כל היקום באופן טבעי והתגלו בשעתם לפי הצורך. אלא שבענין זה של הלוחות מביא הרמב"ם את דעת אונקלוס, שכאן (בניגוד להרגלו להרחיק הגשמה וכד' מהבורא) מתרגם אצבע ה', כפשוטו. ומכיון שהרמב"ם העיד על עצמו שאינו יודע מה הביאו לפרוש זה, מפרש זאת א"א לפי "הקבלה". שהלוחות "מעשה אלקים", זה ידוע (מציאותם טבעית) כל הבעיה על "כתובים", כיצד אפשר לומר על זה "באצבע אלקים"? וכאן הוא מביא את פרושו ה"קבלי"- שאצבע פרושו "תכלית". אין הבדל אם כתיבה על הלוחות היא טבעית, או שנכתבה

על ידי "כלי נברא" (או אפילו לפי קיצוני המפרשים ע"י מרע"ה), כי הכונה במלת "אצבע" רק להורות שהכתיבה היא למען התכלית מציאותנו (ההשארות ע"י התורה). וכאן הוא חוזר לפרדס ס"י על אצבע (ספירות): ואין זו אצבע סתם אלא העשירית (כלומר שכל הפועל, שע"י באה הנבואה, שהוא מקור התורה ובה תלויה גם התכלית, השארות הנפש) שאגב הוא רומז על ההויה וההפסד ועל אפשרות היחידה להנצל מחוק זה (ע"י השארות). והוא גם מפרש מדוע תרגם אונקלוס, אצבע אלקים" בעשר מכות "מחא" כי ע"י פעילות באצבע המכוונות, נוצרים דברים מקרים ע"כ.

וגם ענין הקבלה בתפילין (הגעת רצועה שחורה לאצבע צרדה ביד שמאל) רומזת על ענין התכלית והנצלות מן הכליה ע"י הקבלה. לתזק סוד זה הוא רומז בתחילת פרק ל' שבח"ב, "שהחושך (=שחור) הוא טבע מציאות העולם התחתון כולו, והאור (=השארות-תכלית, ע"י הקבלה באמצעות שכל הפועל)-מתחדש עליו". והראיה לכך שמצוות רבות ה כונה בהם הזכרון (דהיינו, פעולת הנפש המשכלת).

חלק א' סוד י"ג (סוד ממשלת הרוכב)

בסוד זה מתרץ רא"א כיצד אפשר לומר על ה' שהוא "רוכב שמים" או "לרוכב בערבות". הוא הולך בעקבות הרמב"ם (מו"נ ח"א פ"ע) ש"ערבות" הוא הגלגל המקיף בכל, שהוא המניע את כל מה שתחתיו. ודבר זה מוסבר בח"ב פ"ה: שהנהגת העולם התחתון בכוחות שופעות עליו מן הגלגל. וע"כ מובן איך אפשר לומר "ממשלה", כי הכונה לשלטון ה' בהנהגת העולם בדרך הטבעית באמצעות הגלגלים (=ממשלת הרוכב). וה"מרכבה" מיוחס לה'-לא מפני שהרוכב צריך לה אלא מפני מעלתו (העליון לכל הגלגלים) וקרבתו לה' יוחס פעולת המרכבה לה' (בס"ת ישנו רמז אחר שהמרכבה מלשון הרכבה, בנגוד לעולם השכלים הנפרדים).

וזהו ה"רקיע" שנברא בדרגה שניה (הדרגה הראשונה היא של השכלים הנפרדים). שמעליו אין יותר שום גופניות אלא שכלים. אלא שא"א מרחיק לכת ואומר ש"ממשלת הרוכב" רמוזה כבר בפסוק הראשון של התורה, כי לפי הרמב"ם צריך להבין פסוק זה כך: ע"י התחלה (=כוח נאצל, שהיא מדרגה עליונה של כל ההויה, שממנו משתלשל הכל) ברא האל שמים (=גלגלים) וארץ. וא"כ מה התחלה זו של הרמב"ם אם לא "ערבות"

חלק א' סוד י"ד (סוד בלבול הדתות.)

לפרק זה קשה לקרא סוד כי הכל ברור ומפורש ואין בו כמעט רמזים. כבר הפרקים שהו א רומז להם מעידים שכונתו ממש לשם ה"סוד" לבלבולים בדת (או בדתות), (מח"א פע"א לומד את החכמות שהשתבשו באומתנו. מפרקים ע"ג-ע"ו לומד טעות המדברים. מח"ב פרקים י"ד י"ט טעות הפילוסופים והמדברים בקשר לחדוש מפ"ם ומ"ז את טעיות של מתנבאים ומחוקקים וכד'. מח"ג פכ"ט,ל, ל"ז מ"א את הטעיות בהשקפת על ההשגחה ובסוף מפרקי המצוות את טעיות הצאבא).

הכונה בפרק זה להראות שלפי הכונה האלהית היה כל המין האנושי צריך להיות מאוחד באמונתו-ואם אין הדבר כך הרי זה בגלל יצר הרע (המקריות והחמרים המשפיעים על חלקי האנושיות). וזו היתה כונת הרמב"ם בספריו, למנוע מחלוקי דעות ולאחד את הפלוגתות. אלא שתלמידים "שועלים קטנים" הפכו את כונתו ופרשו את דבריו כרצונם. ומטרת אבולעפיה למצוא -לפי קבלתו מרבותיו את הפרוש האמיתי לדברי הרב, לפי צואתו.

<u>חלק ב' סוד א'</u>(כוח ופועל)

סוד זה נחשב בעיניו לגדול שבכל סודות החלק השני, ומשום כך גם הקדים את הקדמתו לח"ב. בהקדמה זו הוא דן על עולם הבא. לדעתו כל משכיל צריך להקדיש את חייו לחקירת <u>אמיתת</u> עוה"ב ולשאוף בכל מאדו להגיע לכך ולשנוא את הבלי העוה"ז. העוה"ב עבורינו, הוא בכח ובפועל, ז"א, אנחנו יוצאים בשכלינו מן הכח אל הפועל ואז זוכים לחיי עוה"ב ועל"כ "סוד כוח ופועל" הוא בעל חשיבות ממדרגה ראשונה.

הפרקים שהוא מצטט בראש הסוד כולם כמעט דנים בשאלת כח ופועל. בין ההקדמות לחלק ב' רק <u>הקדמה י"א</u> עוסק בהתחלקות הגוף, והרמב"ם אומר ששני דברים לא יתחלקו-<u>הנפש והשכל</u>, ומזה מוציא רא"א את מסקנתו (בנגוד לפשט הרמב"ם) על השארויות הנפרדות של הנפש ושל השכל (כפי שנראה אח"כ). וכן כל פרקי ח"ב מדברים מענין כח ופועל, פרט פרקי הנבואה (<u>ל"ו-ל"ח</u>) אבל גם כאן למרות שאין כתוב בפרוש הרי נבואה משמעה יציאת שכל הנביא בהשפעת הש"פ (ובאמצעות כח המדבר) מן הכח אל הפועל. וזוהי גם סיבת הזכרת <u>פרק מ"ה</u> (ולא מ"ח שאין לו שום ענין) שמדבר על מדרגות הנבואה. וטעם נוסף מכיון שמזכיר אח"כ את ההבדל בין נבואת מרע"ה ושאר הנביאים (אספקלריה המאירה).

כ"כ כל פרקי <u>ח"א</u> המרומזים, ענינם שאין ליחס לבורא רוחניות והכל אצלו בפועל תמידי. ומפרקי <u>ח"ג פכ"ז</u> מדבר על שלמות האחרונה (משכיל בפועל=שיש לו שכל בפועל), וזהו גם הנושא של פנ"ד (וכבר רא"א בסוף הסוד מסביר שלמרות שאין ענין פועל וכח כתוב בפרוש זוהי כונת הפרק - התכלית האחרונה).

הדבר המענין בסוד זה, שהוא מזהה את "הכוח" ביצר הרע (המרנות, כי הכוח תלוי בחומר) ואת "הפועל" ביצר הטוב. ולגבי הנשמה העליונה (ש"פ) נקראות שתי הכוחות: "מדת הדין" (=החמרנות, שסופו כלה), ו"מדת הרחמים" (שכל בפועל -שמביא להשארות ולגמול). לגבי דידנו זהו "כף זכות" (יציאה מכח לפועל) ו"כף חובה" (אי יציאה, או שקיעה בחמרנות). וההשארות היא דביקות השכל ב"שכינה". והחומר הוא המבדיל, ואפילו לנביאים, וכפי מדרגתם בחומר (או יותר נכון מדרגתם בשנאת הבלי העוה"ז)-מדרגתם בנבואה (אספקלריות).

גם בענין ההשארות יש לו דעות מעניינות: האנושות מתחלקת לשלש מדרגות, (לפי התלמוד) צדיקים גמורים (שכליים) בינונים (נפשיים) ורשעים (גשמיים). ומכיון שמוצא שלשת חלקי האדם הם משלשת העולמות (:הגוף מעולם הגשמי, הנפש מעולם הגלגלים והשכל מעולם השכלים) - ע"כ סופו נעוץ בתחילתו: הרשעים (גשמיים) אין להם השארות כלל, כי חוזרים לעפר. הבינוניים (נפשיים) השארותם ב"גן עדן" (= עולם הגלגלים שמשם מוצא הנפש), ואילו הצדיקים (שכליים) נדבקים בעולם השכלים (=והוא עולם הבא באמת,) ואלה נקראים נביאים באמת. אמנם לבינונים יש אפשרות לעלות במדרגה (אינו מסביר כיצד אם בחיים או אח"כ?). ובחיי עוה"ז ישנה אפשרות תמידית לצאת מן הכח אל הפועל (הרשות נתונה) "היצרים" הם שנים שהם אחד (כי או שנמצא בכח או שיצא לפועל). והיציאה לפועל היא לפי הרמב"ם (ח"א פס"ח) שכל משכיל מושכל הם אחד, וע"כ יש כמה סוגי כח א) בנשוא (מושכל), ב) בנושא (משכיל), והשכל (ג) היא תוצאת היציאה לפועל, אבל שכל הפועל הוא בפועל תמיד פרט למקרה שהכחניות באה מצד המקבל כשאינו מוכן לקבל את השפע, וע"כ חשיבותו הרבה של רצון המקבל, שהיא תכלית שלמות האנושות (ח"ג פנ"ד),

חלק ב' סוד ב' (השבח האמיתי)

שם סוד זה מבוסס על דברי הרמב"ם (מו"נ ח"ב פ"ה): "ועצם הציור ההוא (השגת הבורא) לא הדבר הנאמר בפה הוא השבח האמיתי" לשם מטרה זו הוא רומז גם לפרקים האחרים: ח"א פ"ב (האמונה אינה הענין הנאמר בפה אלא הענין המצויר בנפש), ח"א פנ"ד (ידיעת האלוה-ולא הצום והתפילה-מקרבים את האדם למקום), ח"א פס"ד ("הגדלתו האמיתית, היא בהשגת גדולתו"), ח"ג פכ"ח (השלמות האחרונה והתכלית האחרונה הן הדעות האמיתיות על הבורא), ח"ג פמ"ד (ואלה הן טעמי מצוות "ספר אהבה"), ח"ג פנ"ד (המין הרביעי מן השלמויות, היא שלמות האנושי האמיתי, והוא הגיע לאדם המעלות השכליות, ר"ל; ציור המשכלות ללמוד מהם דעות אמיתיות באלוהיות).

אלא שבח"א פנ"ט אומר הרמב"ם על הפסוק "לך דומיה תהילה": "פרושו השתיקה אצלך הוא השבח,, כמו שצוו השלמים ואמר': אמרו בלבבכם וכו'" ועל פסוק זה חוזר הרמב"ם עוד פעמים (ח"א פ"נ, ח"ב פ"ה), מכאן פסיק רא"א שהציור וההשגה אינם לפי פשוטם ע"כ יש בהם ענין שהשתיקה יפה להן. וע"כ אין להאשימו אם הוא מסתיר לפעמים דברים ואינו מזכיר את הכל בפרוש, אבל צריך להתפלא על זריזותו שהוא ידע לרמוז ליודעי ח"ן את הסודות, ובעיקר ע"י חכמת הצרוף. (יתכן שבזה הוא מסתמך על דברי הרמב"ם בח"ב בסוף פמ"ג). ומציאת הסודות האלה היא המטרה האלוהית האחרונה שבעבורה בחר בנו מכל עם, כי בחכמה זו

אין חלק אלא לעמו. וזהו השבח האמיתי (דומיה=סוד) שהוא עולה לאין ערוך על כל השבחים שבדבור, עד שאין דמיון ביניהם אלא בשתוף השם.

חלק ב' סוד ג' (סוד שפע)

במו"נ ח"ב פי"ב מסביר הרמב"ם את מהות השפע האלוהי הן בעולם (הגופני) והן בהשכלה. אבל חשוב לרא"א הסוף של הפרק: "כי בשפע השכל אשר שפע ממך נשכיל ונתישר ונשיג השכל, והבינהו." מרמז זה שבסוף הוא מבסס את הסוד: שפע זה שהוא ג"כ הנבואה (ח"ב פל"ו) הוא שפע טבעי, המגיע באמצעות השכלים (בעיקר הש"פ). ולשם כך הוא מרמז למו"נ ח"ב פי"א ופ"י וגם לפרקים הרמוזים בסוד התחלה וסיבה בח"א, כי הם באים להראות על האנלוגיה שבין השפע הגשמי והשכלי, וכ"כ על דרך הטבעית של שפע זה שעכ"ז נקרא שפע אלהי. והסוד ששפע אלהי זה שמגיע באופן טבעי אל כל מי שכחו והכנתו מסוגלים לקלטה, אין מונע לו מצד הנותן אלא רק מצד המקבל - וע"כ המסקנה, שרא"א מעניין בו בכל סוד, מסתברת מאליה.

חלק ב' סוד ד' (חדוש העולם)

בסוד זה מדגיש רא"א את צד המסורתי של הבעיה לעומת דעות הפילוסופית וע"כ (ח"ב פי"ג - ל) אלא לפרקים שהצד המסורתי מופיע בהם: במ"ב פל"א, תורת השבת, וקשר הבריאה בהשגחה. אינו רומז בתחילת הסוד לפרקי החדוש (ח"ב פי"ב) "לכל מחודש סיבה פועלת אשר חדשתהו", וענין השפע - כי לנבואה יש מובן רק ע"פ החדוש. ולשם כך הוא מזכיר גם את הפרק היחידי של פרקי החדוש (ח"ב פי"ז) העמדת אריסטו מול מרע"ה, והדגשתי הסיבה הראשונה: רצון האלוה ובחירתו (וכאן גם רמז הרב להתבונן התבונות מיוחדת בפרק זה). ח"א פל"ח: הצד המסורתי של בריאה רצונית מהעדר הגמור. וזהו גם ח"ב פמ"ח: בריאותיו כולם נתחייבו מרצונו. ח"א ס"ח: שאין דבר קדמון זולתו. ח"א ס"ט: עצמותו היא חכמתו או רצונו שהיא הסיבה הראשונה. ח"ג פ"נ: פנת התורה שהעולם מחודש. לפי כל הרמזים הנ"ל כבר היינו מבינים למה התכוון רא"א בפרקו זה, והוא מפתח רעיון זה עפ"י שטתו הרגילה בתורת הצרוף. ה"קבלה" (ולפי דרכו זהה עם הצרוף) היא מחזקת את חדוש העולם ומעידה עליו. לפי ההגיון ג"כ אין אפשרות של השגחה ושל נסים (וההשכלה, והנבואה והקבלה בכלל זה,) אלא א"כ נאמר שהבריאה היא רצונית (עפ"י רצונו או חכמתו של ה' דהיינו חדוש). וזה חשיבות מספר השבע ותורת השבת, כי ההשגחה תלויה בבריאה וע"כ הוא אומר בס"ת (164 א') אין חכמים משיגים בסוד (בריאה וכד') אלא נביאים.

חלק ב' סוד ה (מעשה בראשית)

בסוד זה רומז רא"א רק לשני פרקים ב"מורה". בח"ב פכ"ט הוא רומז לקטע "שכל מה שנרמז במעשה בראשית בתורה אינו כולו על פשוטו... שאילו היה הענין

כן, לא היו מסתירים אותו אנשי החכמה ולא היו החכמים מפריצים מליצות בהעלימו".

ובח"ב פ"ל הוא רומז לקטע שעוסק בפרוש ב"ראשית" "והבית" כבית הכלי ופרוש זה בפסוק האמיתי-כן! בהתחלה ברא האלוה העליונים והתחתונים: זהו הפרוש המסכים לחדוש העולם". והקשר בין שני הרמזים, כי סוד"מעשה בראשית" מתפרש ע"י ה"תחלה" זו שרא"א מפרשו על ערבות. רק מערבות ואילך אפשר לומר "מעשה" או בריאה (וע"כ חכמת האלהות- שעוסקת בגלגלים, נקראת "מעשה מרכבה"; וחכמת הטבע-"מעשה בראשית") ואילו מעל לערבות, כלו' בעולם השכלים אין ליחס חדוש- וזהו הסוד של מעשה בראשית.

חלק ב' סוד ו' (שמים וארץ)

שני פרקי המורה"המצוטטים בסוד הקודם הם בסוד הסוד הזה ג"כ,כי שניהם קשורים, נוסף לכך בח"ב פ"ל באים כל שתוף השם שמים וארץ, שהם עיקר הסוד הזה: שמים שמשותף לעליון שכלי, חיים (בעל השארות), וארץ-תחתון, גופני בעל הויה והפסד. זהו כמובן הפשט, אלא שלפי הסוד(-סתרי תורה) אנו יודעים שגם בתחתונים יש חיים ע"י השפעת העליונים וע"כ אפשר לפרש את הפסוק הראשון של התורה: "בראשית ברא" (הבורא מנהיג עליונים ותחתונים את) "אלקים" (=מלאכים) "את השמים" (כוחות השופעים מהם) "ואת הארץ" (התורה=סתרי תורה). כלו' הבריאה (חדוש, בעולם הגשמי) היא רק לפי הפשט, ואילו הסוד (עולם הרוחני) הוא קדום.

חלק ב' סוד ז' (קריאה השם)

סוד זה משמעותו כפולה דהיינו: א)שמות משותפים וכד' שהם מסתרי תורה. ב) ועיקר בסודות אלה "קריאת השם" (=שם ה' = צרוף) שהוא יסוד שטתו. (ויתכן אפילו שישנו רמז שלישי דהיינו קריאה ע"י השם בנגוד לקריאת שמות ע"י האדם שממנו לומד הרמב"ם בח"ב פ"ל שהלשונות הסכמיות וזה מתנגד לשטתו בצרוף ויתר "סתרי תורה"!). רמזיו לפרקים: ח"ב פ"ה, "האור והחושך עלת ההויה וההפסד הקרובה" ח"ב פ"ל: שתוף שם חושך ושתוף שם מים. (ומה שנאמר לעיל בפ"ה), "ויבדל בין מים למים כאומרו ויבדל בין האור והחושך אשר הוא כהבדל בצורה אחת" "ושהחושך הוא טבע מציאות זה העולם התחתון כולו והאור מתחדש עליו".

אחד מהסודות של "קריאת שם" (שמות משותפים), היא אור וחושך (לילה ויום) במובנם השכלי. ולמרות שנדמה לנו שהם משמשים בערבוביא-אין זה אלא בתחילת המחשבה,כי אחר העיון הופך החושך לאור.

חלק ב' סוד ח' (אבני שיש טהור)

בסוד זה הוא רומז למקומות במורה שבהם יש קשר למאמר המפורסם (ב' חגיגה י"ד :) או למקומות שלפיהם הבריתא ההיא מתפרשת לפי דעתו. במו"נ ח"ב פכ"ו מתפרש ההבדלה בין סוגי המים, וענין הרקיע שהוא ממים: "הגלדה ספה אמצעית". שם פ"ל: הבריתא הנ"ל ופרושו. בח"א פ"ה: ראית (=השגת) אצילי בני ישראל, "ותחת רגליו שמעשה לבנת הספיר.....ואמנם דקדק עליהם תוכן השגתם אשר כללה מן הגשמות". וענין זה נמשך ג"כ שם פכ"ח: השגתם את החומר הראשון- ויחוסו (המשפעה) לבורא. בח"ג פ"ד בא ענין האבנים, אבן תרשיש, ולבנת הספיר ושניהם שוים בתרגומם (כעין אבן טבא). ושם פ"ז אפשרות ההשגה במעשה מרכבה (על ה"כסא" נאמר "דמות" מה שלא נאמר ב"רקיע").

בענין "אבני שיש טהור" הוא מדגיש בעיקר את המלה הראשונה שהיא רומזת לצרוף האותיות. ושני סוגי אבנים: אותיות אהוי (שהם ראשי סובה, ומרמזים לעולם השכלים) ושאר אותיות האלף בית. לפי ס"י האבנים (שערים) חוזרים בגלגל פנים ואחור, כשם שביצירה ישנה חזרת חלילה, ע"כ ישנה הקבלה בין שני סוגי הגלגול הנ"ל. ויוצא שאדם שעוסק בחקר ואומד (צרוף) "האבנים" לומד את סוד העולם. סוד זה הוא בכך שישנה אנלוגיה מוחלטת בשלשת העולמות (שכלים גלגלים ועולם גשמי). ע"כ מדובר על אש מים ורוח בשלשתם (אמנם "על דרך נסתר", כי אין לאמר שיש בשני העולמות בעליונים יסודות ממש-גשמיים). וע"כ הטעות קלה מאד בהם, וצריך לדעת להבדיל בין שני סוגי האבנים (גשמיות ורוחנית) ושני סוגי המים היוצאים מהם (כפי שיתבאר בסוד הבא).

חלק ב' סוד ט' (מים עליונים)

סוד זה שהוא המשך לקודמו מדבר על מים עליונים לא במובנם הפיזי (כמו שזה יוצא מדברי הרמב"ם במו"נ (ח"ב פכ"ו ופ"ל) אלא במובן רוחני-חכמה. ע"כ רוב הרמיזות (פרט לח"ב פ"ל העוסק בבריתא ובפרושו, סוגי המים ושם פכ"ט העוסק בתכונת המים) הם על כך: ח"א פכ"ט פסוקים על מים המתפרשים לחכמה. ח"ב פי"ב הדמות שפע ה' בענין המים. וכן ח"ג פי"א פרוש הפסוק "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים",

בהמשך מסוד הקודם הוא מסביר את "שתוף השמות" ובבריתא הנ"ל וכאן בעיקר על מים. כשם שלעיל הדגיש את האנלוגיה שבין העולמות, כך גם כאן לגבי המים (המופיעם בעולמות שונים בצורות שונות), אולם, כשם שבסוד הקודם הזהיר לבל נסיק מן "מים מים" שהם שוים, כך מזהיר כאן להיפך- שלא נאמר (למרות ההבדל ביניהם)

שהם שתי רשויות (חומר ורוח) כי רק במזוג שי היצרים נשלמה הכונה האלהית.

חלק ב' סוד י' (גן עדן ועציו)

כבר הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ל מסביר את ג"ע ועציו באופן אליגורי, ורא"א הולך בעקבותיו וע"כ גם רומז לח"א פ"ב ששם מוסבר ענין ההבדל בין שני העצים: החיים (מושכלות) והדעת (מפורסמות). קשה לדעת למה התכון ברמזו לח"ג פכ"ב שאין בו ענין לג"ע בפרושו האליגורי, יש לומר שמתכון במובן הפשוט (השארות). כבר ראינו לעיל (ח"ז סוד א) שרא"א מיחס מקום מיוחד לג"ע. לדעתו ישנם שני מיני השארות; יותר נמוכה בעולם הגלגלים (ויש אפשרות לעלות אח"כ לדרגת השכלים) ונראה שכונתו בפרק הנ"ל לקטע המדבר שאין לשטן שלטון על ה"נפש", ונראה שהוא מתכון ל"נפש" לבינונים (=נפשיים, ראה ח"ז סוד א' ע' 52 א') וגם [illegible] כי גם איוב שייך לסוג זה כי "לא תאר איוב בחכמה,...אבל תארו במעלות מדות ויושר פעולות".

חלק ב' סוד י"א (שבת וכפור מועד).

תמידות פרקו בסוד זה באו רק לפרש שבת כפשוטה ח"ב פל"א ולרמוז לסוף הפרק שהשבת מאחדת בתוכה את תקון הנפש ותקון הגוף. ח"א פס"ז הוא גם כן שייך לפסוק בפסוק "שבת וינפש" וכ"כ ח"ג פמ"ג עוסק בפשוטי מועד שבת וכפור. מועד מרמז ל"ההכנה" שבאדם כלומר הכהניות (חמרית) שאפשר להוציא לפועל ע"י התורה (=צרוף). וע"כ קרא לח"א של ספרו "מועד" כי בא ללמד על ההזמנה "שמזומנת לקבל את מה שאפשר לבא אחריו" וההכנות שאדם נדרש להם להגיע למעלות הבאות. וח"ב נקרא אצלו "שבת" כי מדרגה השנית של ההמון הבינוניים כבר כולל השלמה נוספת על הדרגה הראשונה הכוהנית (כשם שהשבת כוללת את תקון הנפש והגוף).

וח"ג נקרא "כפור" כי הדרגה הזו שיש ליחידים בדומה ליו"כ שהיא מיוחדת בשנה, היא כולה שכלית.

וכנגד שלשת מדרגות בני האדם - שלשת חלקי המציאות שהם מקום הגמול להם החלק הראשון הכוהני (רשעים) מקומם וגמולם בעוה"ז (כלים עם החומר). הבינוניים מקומם ב"גן עדן" שהוא עולם הגלגלים. ורק היחידים (צדיקים גמורים) השכליים נשארים בעולם השכלים, שהוא חיי עוה"ב ותחית המתים.

חלק ב' סוד י"ב (סוד הנבואה)

למרות שרא"א רומז בתחילת הסוד לפרקי הנבואה של ח"ב הרי, עכ"ז אין הוא נכנס לפרטי הנבואה שהרמב"ם דן בהם אלא דן בנבואה מנקודת המבט שלו, כלומר, ב"קבלה הנבואית".

"האוהבים (=69) הנבואה (=69) הם האהובים (=69)" ומעלה זו היא מעלת החכמים ומעלת עבודת ה' מאהבה. מכיון שהוא חושב עצמו לכת הנ"ל, הרי קרא לקבלתו נבואית". כל מי שאינו משתדל להשיג מדרגה זו בחשבו את עצמו לפחות ובלתי ראוי, או לבלתי מסיג, הרי הוא עשה זאת, רק בהשפעת יצה"ר המפתהו. כל הספרים צועקים על מיעוט החכמה. וכל אדם צריך להשתדל בחכמת השמות והמלאכים והצרופים וצרופי צרופיהם כי זוהי דרך ההצלחה היחידה, "הדרך הזאת היא דרך מקובלת לכל בני הנביאים, המחברים מה שחברוהו ברוח הקודש, והם אשר ידעו דרכי הנבואה ולא זולתם." ומחכמי המחקר היא ג"כ נעלמת, כי מוצאים בה בלבולים, כי אין השכל האנושי (בלי הכנות) יכול להשיגם. כבר הרמב"ם אומר שאדם שיש לו כל הסגולות לנבואה-עכ"ז פעמים שיתנבא ופעמים לא (תלוי ברצון ה' המונע נבואה כפי רצונו). ודבר זה מתפרש אצל הא"א: שפעמים יהפך לשליח ופעמים נבואתו לצורך עצמו בלבד (אבל תמיד מגיע לנבואה)! וכבר במקרא יש התחלות של חכמה זו כאשר זה מופיע בדניאל ומתפרש בתלמוד. בתחילה נראית דרך זו כחלום וה אדם צריך להרגיל עצמו בכך לאט לאט ב"רצוא ושוב" ואז ישיג זאת בהשגה אנושית שלמה (חושית ושכלית) ואח"כ השגה אלהית (סודות צרוף וכד') בהקיץ. וע"י זה מגיע לתכלית והשארות.

<u>חלק ג' סוד א'</u> (סתרי התורה)

אחרי שהסביר בסוף החלק השני את סוד הנבואה, שהוא זהה אצלו לקבלה הנבואית, ברור לנו כבר מראש, מהן <u>סתרי התורה</u> שהוא עומד לדבר עליהם. <u>ההקדמה של ח"ג ממו"נ</u> באה רק לרמוז על הצורך בהסתרת הסודות וכד' אבל מיד בתחילת הסוד הוא רומז שהוא מוסיף על דברי הרמב"ם, כי הרמב"ם עסק רק בסוד "מלות סתרי תורה" ואילו הוא עוסק גם בסוד האותיות (נח=האבן וכד'). וזהו העיקר כי ה"תורה" הלא"אמיתת מציאותה - צרוף האותיות". ומכאן שחכמה זו היא מיוחדת לעמו (כי חלק ה' עמו") ע"כ "השגחתו בנו היא כנגד העולם כולו", וע"כ האבות מסמלים את הנהגת העולם (האבות=מרכבה). ובעיקר יעקב ועשיו רמזים לכוחות הטוב והרע ומלחמתם (יצה"ט ויצה"ר שכליות וחמרנות וכד') ובחירה (חלק ה'), כי תפקדנו להשיג החכמה (וע"כ שתי הדברות הראשונות מדברות על מושכלות, חיוב מציאות ידיעת השם ועל ההשגחה). שם החלק הזה "יום כפור" כי הוא יום נבחר ומיוחד בשנה וגם בעבור, שהגלויים שהוא מגלה ליחידים אפילו אם מזיקים להמון עכ"ז יש להם כפרה (כלומר תועלת היחיד שקול כנגד היזיק ההמון). וע"כ "סתרי" יוצא לשני פנים: סתר מלשון סתירה בנין להמון, ו"סתר" או סוד לנבחרים. וגם "תורה" פרושה כפול: א) מורה דרך ב) מלשון תור=(חפוש חקירה), כי זו

תכונות התורה שיש בה מובן טבעי (פשוט) "ובה נתנה נעשית אש", כלומר לבעלי הסוד היא הופכת לאור.

חלק ג' סוד ב' (מעשה מרכבה)

בסוד זה הולך רא"א בדרך מיוחדת משלו. כמובן כדרכו הוא רומז בתחילת הסוד לפרקים ב"מורה", אבל אין בהם קשר ישר לסוד שהוא מעונין בו.

"פרקי המרכבה" בח"ג (פ"א-פ"ז) הם היסוד לכל ענין "המרכבה". יותר חשיבות נודעת לפ"ע בח"א, שבו מזהה הרמב"ם את הפועל "רכב" בממשלה. ומכאן גם "כי כאשר נאמר, לפי מה שנאמר, שכסא -כבוד נושאות אותו ארבע חיות, קראוהו חז"ל: מרכבה לדמותו במרכבה אשר היא ארבע אישים", שהוליד את הרעיון שעיקר חשיבות המרכבה היא הרבוע, שתופס את עיקר הסוד. בח"א פע"ב:" הנמצא כולו איש אחד (מחובר מהחיות ומיסודות הארבע וממה שהורכב מהם)" וכאן גם הרעיון שאדם הוא בבחינת "עולם קטן", הפרקים נ"ב ונ"ג מח"א מדברים על תארי הבורא, קשרם לסוד זה רפוי ביותר, ואולי בא לכאן רק בגלל האנלוגיה (החלקית) בין"כוח המדבר באדם" לבורא. בח"א פמ"ט מדובר על מלאכים (שכלים), ומה שנאמר פני שור וכד' נאמר על החיות. בסוף הפרק מדובר על תנועת העופפות המיוחסת להם והכנפים שהם סיבת העופפות,"ולזה יהיו הכנפים אשר יראו על מספר סיבות תנועת המתנועע". בח"ב פכ"ב מדובר איך השתלשלו השכלים מן הבורא והגלגלים מן השכלים, חומר הגלגלים וכד', פרקים אלה שב"מורה" "מובנים מדברי הרב בהבנה מספקת לכל משכיל מקובל" וע"כ אינם מענינים אותו ביותר והוא מתרכז כאן בסודות:

"מרכבה" כמו הרכבה מעידים על הממציא המרכיב, "שהמרכב לא הרכיב עצמו". וזה מה שנאמר במרכבת יחזקאל, אלא שדבריו סתומים וחתומים, עד שבא הרב ומסר בידינו את "מפתח הרעיון" (שמות משתתפים וכד'), אלא שכדוגמת הנביאים וחז"ל גם הוא השתמש ברמזים. פענוח רמזים אלה היא התכלית ומטרת האדם: ד' חיות המרכבה אינן רק בשמים, אלא גם בארץ, במין האדם וג"כ באיש הפרטי. כל אחד מארבעת סוגי המרכבה צריך להבין לפי ענינו: "מה שבשמים יובנו כשמות מטותפים, מה שבארץ יובנו במשלים, ומה שבמין יובנו בהשאלות (וכל אחד מארבע פני המרכבה יובן בהשאלה על סוג מיוחד בבני אדם), ומה שבגוף (איש הפרטי) יובנו בצרוף על האחרים, מסיבה זו הוא מיחד את הדבור על ה"מרכבה". באיש הפרטי: גוף האדם מרכב מד' יסודות, שבהתחברם נוצרים כוחות ע"י הצורה הטבעית. ורא"א מזהה אותם עם האותיות אהו"י. אותיות אלו שיש להן נגלה

הגוף עם הנפש וכוחותיהם ובהשגת השכל, והאחרונה היא העקר כי היא יכולה ללמד

ונסתר (קונסוננטים וגם אמות קריאה נחות), הן נושאות את ה"מרכבה", משיגות אותו (ע"י צרופי השמות היוצאים מהם) "ומהם נשפע כל הבריות". (ועי"כ אדם המשיג את הצרוף המתאים הוא עצמו הופך להיות שכל). והן מרמזות גם על זווג גוף ונשמה, כי האותיות כחומר והתנועה היא כנשמה המניעה אותו. מסיבה זו ס"ת תפילין ומזוזה (וגם מגילת אסתר) אינן מנוקדות, כי כשם שאין לקרוא בהם בלי למוד תחילה והבנה, כן אפשר ללמוד מזה שהנשמה אינה באה אלא ע"י השתדלות, למוד והבנה. המזוזה מעידה על זווג זה שבין נשמה לגוף (חומר וצורה). וגם ארבע פרשיות התפילין מעידות על מספר המרכבה (רבוע), ויש בו רמז לגלגל העשירי של שכל הפועל שממנו נשפעים חומר וצורה, ובו תלוי דמות האדם ע"י חומר וצורה וגם ההשגחה הטבעית. וכמובן שכל הרבוע הזה הוא גם קשור בסודות אלה"י "וידיעת סודם ומספרם ודרכם הוא תכלית מעלה לאדם, כי בם כל שם מפורש נודע ומושג ולא זולתם", ועי"כ גם ש של ד' ראשים בתפילין. כן ש של ג' ראשים רומז (לנפש טבעית, חיה ומדברת) ובכלל ענין תפילין מלא רמזים.

חלק ג' סוד ג' ד' (חומר וצורה הרעות והטובות)

שני סודות אלה קשורים, כי כבר ראינו את השקפת רא"א, שמזהה תמיד את החומר ברע. הרמיזות לפרקי המורה כמעט זהים בשני הסודות, עכ"פ משלימים זה את זה. בח"ג פ"ח מדבר הרמב"ם על הגשמים שנפסדים מצד היותם חומר (מחליף צורה). מזה מובן גם מדוע הוא מזכיר את "המין השני במשלי הנבואה" בהקדמה לח"א, כי הרמז ל"אשת איש זונה" שקוף על החומר (שמחליף צורות זו בזו). ח"ג פ"ט מזכר על דבר ה"מחיצה" שחומר משמש הן בפני הכרת הבורא והן בהשגחת הבורא כלפינו. פ"י שבח"ג בא עבור סוד ד' (רעות וטובות), ומסביר שאין ההעדרים צריכים פועל, כי הן העדר פעולות ה' (טוב). כ"כ פי"א שבח"ג מדבר על הרעות הנגרמות מהעדר שכל. ופי"ב שם מונה שלשה סוגי הרעות שהן: א) טבעי (חוק הויה והפסד, כי לולי ההפסד האישי לא היתה נמשכת ההויה המינית), ב) רעות נגרמות ע"י פעולות האדם, ג) רעות הנגרמות עבור טפשות.

בח"ב פכ"ז נמשך ענין הויה והפסד, אלא שכאן מוסבר שהוית העולם (בריאה) אינו מחייב את הפסדו (בס"ת 175 א' מופיע במקום זה פכ"ו. והענין שם, שלפי דברי ר' אלעזר הגדול יש שני מיני חומר עליון ותחתון). שם פי"א מסביר את שלשת חלקי ההויה (שכלים, גלגלים וגשמים) והיא כעין הקדמה לתורת השפע. שם פי"ב תורת השפע וענין חומר וצורה, סיבה הפועלת של כל מחודש (פועל הצורה - צורה לא בחומר). בח"א פי"א מוסבר ההבדל בין גרמי השמים לגשמים, שעליהם לא חל חוק ההפסד. (בס"ת מוסיף שני פרקים מח"א: פ"ב "וכאשר מרה ונטה אל תאוותיו הדמיוניות והנאות חושיו הגשמיות נענש בשולל ההשגה היא השכלית.

ופי"ז משל אפלטון חומר וצורה - זכר ונקבה. וגם "התחלות הנמצאות ההוות והנפסדות שלש: חומר, צורה, וההעדר המיוחד אשר הוא מחובר לחומר לעולם," נוסף לרמזים הנ"ל ישנו בסוד ד' שני רמזים נוספים : ח"ג פי"ח ההשגחה במשכת עפ"י ההשכלה. ח"ג פנ"א סוד ההשגחה בזמן השכחה.

סוד חומר וצורה, אין בו חדוש רב כי הוא בא רק כהקדמה למה שאחריו כדרכו מקשר רא"א את ההרכבה של חומר וצורה ב"מרכבה" ולזה הוא רומז (ב' שבת קד'.)למ"ם פתוחה וסגורה. כי קשר הגוף עם הנפש או שכל ונשמה תלויים בהרבה בהבנת הגשמיות והרוחניות (השארות). עכ"פ כל משכיל יכול למוד מזה את הרעות והטובות שבאים על הפרט בחיי העוה"ז. מענין ששם-טוב (ח"ג פ"ח) מביא רעיון דומה לרא"א: "א"כ מתבאר שכל הפסד והשחתה ומרי ומדה רעה יבא מצד החומר והוא השטן אשר הוא מתפשט בכל הדברים אשר תחת גלגל הירח. והבן זה כי הוא מבוא להבנת ההשגחה בענין רשע וטוב לו וצדיק ורע לו".רא"א הולך צעד נוסף ואומר:(ב' ברכות ז') "שצדיק בן צדיק"וכד' אין הכונה כפשוטה להורים, אלא הכונה במה הצדיק נדבק,אם נדבק בחומר (בן רשע) הרי רע לו, ואם נדבק בצורה (בן צדיק) הרי טוב לו. (מובן שאם רצה להיות עקביים נצטרך לומר ש"רשע בן צדיק" רומז לגוי שדובק בצורה, אבל כמובן אין הוא מדבר על כך בפרוש. Major trends אמנם אין דבר זה רחוק ממנו מאד כי בכמה מקומות (עיין למשל: 129ע' ובעיקר הערות 33-34 שם) הוא אומר כזאת בפרוש.) כאן הוא מסתפק בדוגמת אדם הראשון שדבק בחומר (עפר ואדמה),ע"כ אבד את נפשו ונשללה ממנו ההשארות.

חלק ג' סוד ה' (תכלית היצירה)

סוד זה נסמך כולו על דברי ה"רב" שלדעת רא"א, מספיקים הספקה גדולה" וע"כ איננו מוסיף כאן כלום.

ח"ג פי"ג: אין לשאל שאלת תכלית היצירה (כי היא עפ"י רצונו וחכמתו של הבורא ואין תכלית אחרת מחוץ לכך). שם פי"ד ולכן סכלות לחשוב שהגלגלים נבראו עבור האדם ("המעולה כלי למציאות הפחות השפל"). גם פכ"ה דעת תורתנו שכל פעולות הבורא נמשך אחר חכמתו, אלא ש"אנחנו נסכל הרבה מאפני החכמה בפעולותיו". שם פכ"ו:כמו לגבי תכלית המציאות כך לגבי תכלית המצוות, הכל נמשך על פי חכמת ה' אלא שאנחנו נסכל אחדים מהם (חוקים).(עכ"פ ברור שיש תכלית למצוות, מה שרא"א איננו מפרש כאן אלא במקומות אחרים ולזה הוא רומז בפרקים שאח"כ:) שם פכ"ז:כונת כלל התורה (תכלית!) תקון הנפש ותקון הגוף. שם פכ"ח מטרת הקבלה (תכלית) לתת(באופן פופולרי) את עיקרי התורה לכל.

חלק ג' סוד ו' (ידיעת ה' והשגחתו)

השאלה הזאת העסיקה ביותר את הוגי הדעות של כל הדורות: כיצד אפשר ליישב את ידיעת ה', שאין ליחס לה שנוי עם ההשגחה בבני אדם? אריסטו פתר את השאלה ע"י כך שהגביל את ההשגחה וידיעת ה' לכללים בלבד וממילא ויתר על השגחה וידיעה פרטית. הרמב"ם שמקבל את דעת אריסטו בטבע בכלל, הכניס שנוי לגבי האדם, שבו יש השגחה פרטית ע"י הקשר שבין הפרט (הנבחר) והשכל הפועל. לפי פשט דבריו של הרמב"ם יוצא שבעל השכל "מקבל אתראות משכל הפועל, וע"י כך נמשכת ההשגחה הפרטית כמידת ההשכלה (ח"ג פי"ח). בפט"ז שבח"ג; העמדת השאלה הנ"ל וטעות הפילוסופים בה, מפני השאלה של צדיק ורע לו רשע וטוב לו. שם פי"ז: חמשת הדעות בהשגחה. שם פי"ט: ידיעת הבורא, ואם אין עניני בב בני אדם מובנים לנו הרי החסרון בידיעתנו (ולא בידיעת ובהשגחת ה').שם פכ"א: ההבדל בין ידיעתנו לידיעת הבורא, ידיעתו אינה מחייבת רבוי, אלא בידיעת כוללת קדומה–מקיף הכול. מפרקי איוב (כ"ב-כ"ד) אפשר ללמוד את שלטון השטן (מקרה) בענינים הגופניים, אך לא בנפש. ענין הנסיון (שם פכ"ד) הוא משל שילמדו ממנו בני אדם (ולא אלוה, היודע הכל). ולבסוף בפרק שהוא בעל החשיבות הגדולה ביותר לענינו של רא"א היא פנ"א שבח"ג. פרק זה הוא כעין חתימה, דן בהשגחה, שהיא תלויה בשכל והדבר מוסבר; שמכיון שהשכל הוא הדבוק בין האל והאדם– כפי שעור השכל תהיה ההשגחה. ע"כ אומר הרמב"ם שהרעות המוצאות את הנביא, או את השלם, חלות בעת הפנית דעתו לדברים אחרים. ורא"א מביא כאן את ר' שמואל אבן תבון שתמה והקשה על הרמב"ם כיצד השגחה מוצאת לפועל, הלא לפי השגחה כזאת מתבטל הכלל "עולם כמנהגו נוהג, וכל פעם שצדיק נמצא בצרה צריך לברא נס להצילו?

רא"א רואה בבעיה זו "סוד גנוז ונעלם", כלומר שאין ללכת אחרי פשוטי פרקי ה"מורה" בענין ההשגחה. במינים אין מחלוקת ואפי' חכמי המחקר מודים שבזה יש השגחה (כלומר חוק הטבעי!). מה שאינם מודים בו הוא ההשגחה הפרטית (בבני-אדם!). וה"רב" נדחק למצוא פתרון ע"י שהעביר את ההשגחה לתחום ההשכלה. אולם אין להבין את ה"רב" כפי פשוטו (וזהו הסוד!), כי אין כונתו להשגחה לחיי העולם הזה, אלא לחיי עוה"ב (כי אילו היינו אומרים שיש השגחה בחיי עוה"ז, היה זה מחייב נסים עם כל שלם). וזה יוצא גם מכונת הבריאה; שמירת המין, שמירת אישי המין זמן אחד, ושמירת המצליח תמיד (השארות). ורק הראשון מכוונת

הבריאה צריך השגחה, כי האחרים תלויים באדם (בחירה חפשית!). וגם מענין איוב יוצא שעניני העוה"ז נמסרו לשטן, ורק עניני עוה"ב (הנפש) אין לשטן שלטון עליו. וחיי עוה"ב תלוי בידי האדם בכח ובידי ה' בפועל (כלומר המשתדל גורם לכך שכוחו יוצא בעזר עליון לפועל), כי זוהי הכונה ביצירה האנושית. וכל כונת המצוות להשיג מטרה זו (זהו גם תרוץ לשאלה: שאם אין השגחה בפרטים, מה ערך המצוה? המצוה היא אמצעי להגיע למטרה זו, ויש לה יותר ערך פסיכולוגי כלפי האדם מאשר ערך מתפיזי, עכ"ז שכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה). לדעתו סוד זה יוצא מפרק נ"א שבח"ג, כי שם מדובר על השגחה תמידית של ה' במשכל וזה יכול להתפרש רק לחיי עוה"ב. לדעתו של רא"א גם ר"ש אבן תיבון הבין את ה"סוד" ולא תמה על כך אלא להסתיר את הסוד, או לאלה שלא מבינים סוד.

חלק ג' סוד ז' (נסיון)

"סוד נסיון ידוע לכל משכיל", כי כבר הרמב"ם פרש זאת באופן שאינו משתמע לשני פנים. בח"ג פכ"ד (המקדש לענין הנסיון ועקדה) מסיים הרמב"ם: "לא שה' ירצה לבחון אדם ולנסותו, עד שידע מה שלא היה יודעו קודם...." ולשם כך באו פרקי כ"ב וכ"ג שם, ללמוד מענין איוב והדעות שנאמרו שבהשגחה, את הנ"ל.

לאחר שברורו מדברי הרב, שה"נסיון" (וגם העקדה) אין לפרש כפשוטם, מוסיף רא"א את פרושו לענין: פעילות האדם מתבטאת בשלשה דרכים: מחשבה, דבור ומעשה. מחשבה מתחלקת שוב לציור שכלי ולציור דמיוני ע"כ הדבור והמעשה נמשכים אחר אחד משניהם, שהם מוציאם את הדבור או המעשה מכח לפועל. ואם הפעולה נמשכת אחר הציור השכלי היא אלהית, ואם אחר הדמיון שדית (חמרית-אבל לא מעשית, אלא יצרית, כלו' כח המעורר). ופעמים קורא שדמיונו של אדם מנסהו, וחושבו לשכלי, כמובן שהעמידה בנסיון תלויה במידת שליטתו בשני הכוחות הנ"ל (מלאכים, יצרים וכו'). ולדעתו זהו ה"נסיון" בעקידה (מלשון "נס" משל ומופת לאחרים או"הרגל"). "ונסיון" בא לטובה כדי להגיע לשלמות שכלית ודמיות (שהיא עיקר הצלחת האדם). רא"א מסביר את הנסיון שבעקדה עפ"י מלחמת השכל והדמיון. הדמיון אומר שלא להקריב את הבן עפ"י כלמיני הוכחות דמיוניות שנראות לו כשכליות. ואם האדם בעל שכל שלם ולא יתן לדמיונות אלה לשלוט בו, וה' עוזר לו להשליט את שכלו על פני הדמיונות. ואין להבין את העקדה כפשוטה (והראיה שיצחק לא הקרב), אלא כבחינת שכל (במראה הנבואה).

חלק ג' סוד ח' (טעמי המצוות)

רא"א רומז בתחילת ה"סוד" לכל הפרקים שבח"ג מן פכ"ו עד סוף הספר. אבל אין הוא מיחס חשיבות באמת לכל פרק הדן בטעמים הפרטיים של סוגי הצוות. אדרבא, מתקבל הרושם כאילו הוא מתעלם בכוונה מפרושו הרמב"ם על מצוות מסוימות. יחסו זה נובע משיטתו שדברי הרב על הטעמים הם רק לפי הפשט, ואולם הוא עוסק בסוד, והסוד הוא שאין חשיבות לטעמים הפרטיים, כי הטעם העיקרי הוא הכלל "לא נתנו מצוות אלא לצרף בהן את הבריות". וזה לא נתגלה כדי שלא יזלזלו בהם (ב' סנהדרין כ"א). כמובן אין המצוות מתנגדות לטבע (ע"כ אפשר לתת להם טעם טבעי לפי הפשט), אלא שמכיון שהטבע הוא עור ע"כ לא יתכן שהמצוות תוסברנה ע"י הטבע בלבד.

טעם זה של המצוות (צרוף) הוא מפני טבע האדם הנמשך אחר המותרות, המונעים את ההשארות, ואם המשכיל ידע את הטעם, ישתדל להסתפק בהכרחי בלבד. ואפי' ה"חוקים" נתנו למטרה זו. ואם אדם יבין את הטעם ה"סודי" של המצוות ידע למצא "עת לכל חפץ", כלומר איך לחלק זמנו בין ההכרחי לקיום ובין העיקר, וההשתדלות להגיע להצלחה (השארות).

חלק ג' סוד ט' (ספורי התורה)

בח"ג פ"ב מדובר על ספורי התורה שהם "סתרי תורה". ואם נראה שאין צורך בסיפור ויש בו אריכות "אינו רק להיותך בלתי רואה הפרטים המביאים לזכור מה שנזכר". בח"ב פכ"ט מדבר על אי הבנות בדברי הנביאים. ומעשה בראשית אינו כפשוטו, כי אז לא היו מסתירים אותו בעלי החכמה. "ואמנם בחינתם באמיתת השכל אחר השלמות בחכמות המופתיות וידיעת הסודות הנבואיות - הוא ראוי"... מהקדמת הספר אפשר ג"כ ללמוד על מעשה בראשית ומעשה מרכבה וה"סודות" יוצצו ויעלמו...כברק בליל חושך".

רא"א לומד מדברי הרב (וזהו הסוד!), שפרושיו אינם זהים ל"סתרי תורה", והם רק פשט למאמינים, ואילו ל"יודעי התורה" בלבד מוצאם את סודותיה "ויסודותיה הנסתרים", שהם הפרוש האמיתי, והסוד התגלה ע"י הרמב"ן שאמר "שכל התורה שמותיו של הקב"ה", וזהו הסוד המתגלה משם בן ע"ב - שהוא לפי הפשט ספור מספורי התורה על קריעת ים סוף. שהקטע הראשון ממנו מפרש את יחסי הגוף לנשמה ואת הדרך להשארות. וזה בדיוק מה שכל ספורי יציאת מצרים מרמזים לפי הסוד.

חלק ג' סוד י' (עבודת ה' מאהבה)

רמזיו לפרקי המורה בסוד זה הם ברורים מאד. הוא רומז בח"ג לפרקי איוב (כ"ב כ"ג), מפני ענין השטן ומה שיש לו שליטה עליו (הגוף וענינו ולא הנפש), ולפרקי הנסיון (כ"ד), כמו שפירש אותו; נסיון שכל המביא להשארות. ולפרק החתימה (נ"א-נ"ד), הדבות בעבודת ה' מאהבה.

סוד זה הוא הציר שעליו בונה את כל דרושיו, "כי היא תכלית הכונה האחרונה שבמציאות האדם בכלל שאר הנמצאים". ע"כ הוא מתחיל בענין זה את הספר (בסוד צלם ודמות) ובו הוא מסיימו. כדי ללמוד על חשיבות הנפש, האדם חייב להבין את אפסות הגוף. כל הצרות הבאות על האדם, מפאת הגוף הן באות לו. והגוף אינו שכלי ע"כ אין להניח שיש בו שכר ועונש, כשם שאין להניח גמול לבעלי חיים בלתי מדברים. ופעולת הגוף (שהוא מת בעצם וחי במקרה) דומה לראות העין, שבא עקב השפעה חיצונית (קרני השמש) והן טבעיות. ע"כ הכוחות של הנפש כגון: הצומח, המרגיש, המתעורר והמדמה, הם דומים לכוחות שאר בע"ח. ורק השכל, שונה, והוא קיים לעולם. אלא, מפני שהשכל צריך לשלוט על כולם, נצטוו המצוות הכוללות גם את יתר כוחות הנפש. ע"כ השכל הוא האמצעי בין ה' לאדם, "וכפי השכל תהיה ההשגהה". ע"כ צריך השכל להפעיל את כל הכוחות הנ"ל, לחשק, ולאהבה ולעבודת ה' המביאה להשארות (אחרי מות הגוף). וכ"כ להזהר שלא לטעות בין השכלי והדמיוני כי אז אין להוציא את המושכל לפועל לעולם.

IV. יחסו לרמב"ם

א) צורת הקשרו ברמב"ם.

כבר פרופ' שלום הראה (תרביץ שנה ו' ספר הרמב"ם "מחוקר למקובל" ע' 27) על הנטיה ליחס לרמב"ם "סודות" שלא שערם בעל המורה. "סודות" אלה פרחו תיכף בדור השני או השלישי אחר פטירת הרמב"ם בחוגי המתפלספים. רמיזות הרמב"ם שמשו קרקע פורה למיסטיקנים לפתח את דברי הרמב"ם לכוונים שונים. רא"א שלמד את דרכי הפילוסופיה באסכולה זו (השפעת "מלמד התלמידים", ר"ש אבן תיבון, ר' הלל מוירונה) השפעה מדרך זו, הוא הולך בדיוק באותה דרך שהלך בה גם בעל "צוואת הרמב"ם" לגבי סודות ראב"ע, אלא שלדעת רא"א לא זו בלבד שהרמב"ם ידע את הסודות בזמן חבור ה"מורה", הוא גם רמז עליהם על כל צעד ושעל. ואם אפשר להכניס את סודות הראב"ע ולמזגה עם תורת הרמב"ם, הרי "סודות" ספר יצירה (צרופים) על אחת כמה וכמה.

[מענין שהפסוק "שרידים אשר ה' קורא", שבו מכנה בעל הצוואה את בעלי

הסודות רגיל מאד גם אצל חוג זה: ר"ה מירונה, הרא"א, ותלמידו בעל "גנת אגוז" (ר' הלל: תגמולי הנפש דף כ"ה ע"ב, כ"ח ע"א, מ' ע"א, ועוד. ספרנו דף 33/ב, ילינק. פילו' וקבל' ע' 20? "ולא ימסור מה שנודע ממנו כי אם פה אל פה ולאישים המיוחדים לבדם והם השרידים אשר ה' קורא", ועוד הרבה בס"ת.) אמנם אצלם כמו אצל בעלי הצואה זה נובע ממקור משותף ממו"נ ח"א פל"ד]

כבר ראינו בפרק II (הדן על שטתו), שרא"א מצרף את השקפתו משני מקורות: הוא מקבל את הפילוסופיה של הרמב"ם לגבי השקפת עולמו, ומרחיבה ע"י תורת הצרוף של ספר יצירה. כאן ברצוני לעמוד בקצרה כיצד דבר זה משתלב: הדרגה העליונה של אפשרויות האדם לפי מו"נ (ח"ב פל"ב) היא הנבואה, הבאה לאדם לאחר הגיעו לשלמות מכסימלית, כמו שאומר זאת (שם פל"ו): „ואח"כ האיש ההוא למד והתחכם, עד שיצא מן הכח אל הפועל, ויהיה לו שכל אנושי על שלמותו ותמותו, ומדות אנושיות טהורות שוות, ויהיו תשוקותיו כלם לדעת סודות זה המציאות....והשגחתו אמנם היא בידיעת האל ובחינת פעולותיו...." מרמיזות אלה הוציא רא"א את חשיבות "ידיעת הסודות בידיעת האל" שהבינו לפי שטת הצרוף.

בעצם מהות הנבואה-כפי הרמב"ם-כבר גלומה אפשרות להכניס בתוכה את פעולת הכח המדמה, כי "אמיתת הנבואה שפע שופע מאת ה' ית' באמצאות השכל הפועל על כח הדברי תחילה ואח"כ ישפיע על הכח המדמה". ונראה שרא"א הבין זאת כך, שהאדם צריך להשתלם עד הגיע קשרו אל השכל הפועל, ואז יבא השפע על השכלו (באמצעות ההשכלה ובעיקר דרגתה העליונה הצרוף), ואם הגיע לכך יבא השפע גם על כח המדמה, וזוהי האכסטזה שלדברי רא"א זהה עם הנבואה. כל התאורים על הגעה להתרוממות נפשית זו, מתחילים בצורה שכלתנית של התעמקות עיונית, העוברת עם גבור התלהבות ועם רפיון החושים למדיטציות אסוציאטיביות (כח המדמה), שאצל השלם יכול להביא לידי נבואה (אכסטזה).

בהסביר רא"א את "ספר ספור וספר" של ספר יצירה (ילינק פיל' וקבלה 19 -22) לפי מונחי הרמב"ם שכל משכיל ומושכל, הוא מיחד לדרגה השלישית שבה מתיחדים שכל משכיל ומשכל את דרגת העליונות ומכניס בה את ענין הצרוף שהוא עיקר שטתו..." הנקרא בשמות המורים על הנמצאים הנעלמים על פי האותיות הנעלמות ועל פי גלגלי הוראת השמות בעלי אותיות הנספרות כעין שם בן ארבע אותיותיו ופרושיו, ושם בן י"ב ופרושיו, ושם בן מ"ב ופרושיו, שרמזו הרב במורה בחלק ראשון פרק ס"ב ואמר בו שידיעתו מביאה לידי השגת השכל הפועל".קטע זה מראה לנו בעליל שהוא מבין את הרמב"ם כאילו רומז לכל שיטתו, אלא שלא אמר זאת במפורש, כי זוהי דרך הרמב"ם.

אין פלא אם כן שבכדי להגיע לשטתו הוא עמל רבות על המורה: "ואחרי למדתי מורה הנבוכים פעמים רבות מאד עד שהבנתי ממנו איך נקשר קצתו בקצתו, כי השבתי פרקיו זה על זה. והמופת על זאת חכמת הצרוף ומלאכתו המחשבית מעולה ממלאכת ההגיון הוא-שהיא חכמת ההגיון הפנימי העליון". (ילינק: פיל' וקבל' ע' 14) משמע שהגיון הרמב"ם הידוע למקובלים,היא,דרגת בינים להגיע להגיון העליון הפנימי, שיכולה לצאת לפועל אחרי "השבת פרקי המורה זה על זה" ואחרי הבנת רמזיו וסודותיו. הוא רואה ברמב"ם א"כ את האוטוריטטה, כמוסר "מפתח הרעיון" הפותח את רוב השערים הסגורים (93 ב'). כמובן הדגשתו את הרוב היא בגלל העובדא, כי הרמב"ם לא דבר על "מפתחות" אלה בפירוש. חכמת הצירוף היא "סודי" שאינו יוצא - אף לדעת רא"א מפשוטם המורה אלא מרמזיו לאחר עמל והתעמקות. הרמב"ם מדבר בפרוש רק על השמות המשתתפים ומשלי הנבואה ואילו את הסוד הסתיר. „כאשר עשו הנביאים והחכמים, עשה גם הוא אחר נפקחו עיניגו" (שם). את הרמב"ם צריך להבין באופן הדרגתי,מקודם צריך המשכיל להבין את סודות הפשט, כי מענין המשל ושתוף השם מגיע האדם למעשה בראשית ומעשה מרכבה-שהם חכמת הטבע וחכמת האלהות; ורק לאחר שאדם עבר את דרגות אלה יכול להתקדם הלאה. אולם הצלחה בשטח זה נועדה רק למי שמוציא את שטת הרמב"ם מן הכח (הרמזים והסודות) אל הפועל (ע"י צרוף). "ולא נגלו (הסודות של מעשה בראשית ומעשה מרכבה כמו שהם לאמיתתם) כי אם ליחידים שהם יראי השם ולחושבי שמו"(29 א'-ב')

ב) ההאמין שהרמב"ם מקובל?

כל הנאמר לעיל הוא עיקר שטתו של רא"א וצורת הקשרו ברמב"ם. אולם פעמים נדמה שאמונתו, שהוא אכן באמת ובתמים מוציא לפועל רק את הסודות הרמב"ם, אינה תמימה כל כך. בנגוד לרוב המקומות שבהם מתאר רא"א את הרב כמקובל-והוא כאילו רק מפתח את סודותיו ורמזיו, אין תמיד עקביות לשטה זו. למשל בפרושו על "אצבע ה'" שאונקלוס תרגמה כפשוטה. והרמב"ם כמובן אינו מפרש כאן כדעת אונקלוס; ומתפלא על אונקלוס - שמתרגם את המקרא תמיד בצורה כזו שתרחיק את הגשמת הבורא - "ואיני יודע מה הביאו לזה"? ורא"א במקום זה בנגוד לרמב"ם-מפרש כדעת אונקלוס ואח"כ מוסיף: "ומפני זה אפרש לך סודו לפי הקבלה האלהית" (42 א').הוא רומז לכך,שהרמב"ם הדגיש רק את מלות ס"ת ולא את האותיות (צרוף),שהן עיקר אצלו. כמובן,עפ"י בקעים אלה מתערערת כל

אמונת רא"א בבנין האגדה על הרמב"ם כמקובל. למרות שאפשר לתרץ קושי זה בדוחק (כדלהלן), אין להתעלם מן העובדא, שגם רא"א עצמו ראה במזוג הרמב"ם עם הקבלה הנבואית קושי עצום, שלא בנקל אפשר להדרו; ע"כ יחסו אל הרמב"ם, היה במקצת של לב ולב: פעמים רואה בו מקובל, ופעמים אינו יכול שלא להציגו כפילוסוף בלבד. אמנם אפשר להביא לזכותו של רא"א, שהוא ראה בהרבה "סודות" המופיעים במורה כפשוטם, כאילו שנאמרו לבעלי הפשט (פילוסופים), ומתבטא כמה פעמים: שאנחנו (המקובלים) חייבים למצוא את הסוד. זוהי דעתו לגבי הנסיון (ח"ג סוד ז'), טעמי המצוות (שם סוד ח') ובמקצת גם ההשגחה (שם סוד ו'), ובעיקר לגבי ספורי התורה. (ח"ג סוד ט'). לגבי ספורי התורה הוא אומר בפרוש שסברות הרמב"ם הם רק לפי הפשט ואת הסוד הוא לא הזכיר, ע"כ לגבי זה הוא מצטט את הרמב"ן: שכל התורה כולה שמותיו של הקב"ה. ראיתו העיקרית היא משם בן ע"ב, שלמרות שהפסוקים שמהם יוצא השם הם לפי פשוטם ספור (אמנם ספור שיש בו כבר אליגוריה על החכמה וההשכלה), עכ"ז אין עיקרם אלא הסוד. (87 ב')

ג) <u>הוצאת דברי הרמב"ם מפשוטם.</u>

עד כאן ראינו את "המשכו אחר הרב", אולם אין הוא עקבי אף בשטח זה. הוא מתנגד לרמב"ם בסתר ובגלוי כאשר שטתו דורשת זאת, ולשם כך הוא מוציא בכמה מבעיות היסוד-שהרמב"ם טפל בהם-את דבריו מפשוטם. השטה המקובלת על רא"א בקשר לדברי הרמב"ם: לקחת פרט שהרמב"ם רומז אליו ולהשתמש בפרט זה כאבן פנה לשטה שלמה. כבר ראינו כיצד לקח את דברי הרמב"ם (מו"נ ח"ב פכ"ט): ענין "מי שלא יבין לשון בנ"א וישמעם מדברים.. אלא שלא ידעו כונתו" זה בצרוף ענין שני ע"ד רמיזות חבו"ל -בחל, ובצרוף ענין שלישי (ח"ב פמ"ו):"וחלילה לאל מתת נביאיו (משהוא הופכם לחכמים יודעי חכמת הצרוף)דומים לשוטים ולשכורים, ויצום לעשות מעשה שגעון", ומכל זה הוא בונה את שטת הצרוף כאבן פינה בדברי הרמב"ם.

שטתו זו-לקחת פרט בדברי הרמב"ם ולעשותו כלל גדול-, שהרבה פסקאות אחרות במורה צריכים להתפרש על ידו ולפעמים אף בפרושים בנגוד לפשוטם-היא מצויה מאד כאן בפרושיו למורה. כך למשל כאשר הרב מדבר על"מקצת גזרה" אצל שור, שבמעשה מרכבה, הופך רמז זה לרא"א ~~לרא"א~~ לשטה כוללת לפרש את יתר פני החיות (74 א'),כפי שנראה להלן דברים אלה רגילים מאד בפרושיו.

ברוב המקרים הוא משחק במלים של הרמב"ם לפי פרושו. ע"כ קשה לזהות אמתי הוא פונה מן הרמב"ם. להלן באים כמה מבעיות אלה:

ד) תורת התארים.

לפי עיקר שטת הרמב"ם-שהרשה ליחס לה' רק תארי פעולה ותארי שלילה- קשה לזווג לתוך מערכת תוארים אלה את שטת צרוף האותיות, בעיקר מה שנוגע לתארי שלילה, הרי הרוממות - שלמענו הביאו הפילוסופים את תארי השלילה - נועלת דלת בפני כל ספקולציה אינטואיטיבית, כי הרי מטרת השלילה להגיע להבנה רציונליסטית מכסימלית של הבורא. ולפי הרמב"ם במידה שאדם מרבה בתאורים שליליה, מתקרב יותר לבורא. הספקולציות ~~האבסטרקטיבם~~ המופשטות האלה מוציאות מכל אפשרות שכל הבנה מוחשית ועינית, כי כל התארים באים רק לשבר את האזן, כי אם נאמר שהכם פרושו שאינו סכל, הרי אין לבסס על מושג אבסטרקטי זה ~~אין לבסס~~ שום קומבינציות וע"כ אין להם ערך רב לשטתו של רא"א. אולם אותם התוארים שלדעת הרמב"ם אין להמנע מהם מתוך הצורך להגיע לפרוש מסוים (כגון חכם-ולא בחכמה נמצא-ולא במציאות וחי ולא בחיים) ולדעת הרמב"ם הם לקוחים מן השלמיות שמיחס האדם לעצמו. מדברי הרמב"ם יוצא ע"כ שאין התאר הנ"ל בכלל תארי השם, אלא אנחנו מחסים לו תארים אלה למרות שאין זה נכון. בתארים כאלה אין כמובן לתלות שום סודות, כי הם אינם אמיתיים אלא מיוחסים ורא"א צריך תוארים ממשיים שאפשר לתלות בהם סודות. ע"כ הוא הופך את הקערה על פיה ואומר: "הנה יקרא השם בשם נלקח ממי שלמטה ממנו ר"ל מברידותיו" (עיין ח"א סוד י' הערה 21). ואם השם "נקרא בשם נלקח", משמע שזה תואר ממש ואפשר להתלות כבר באילן גדול. אם לא שמים לב לסגנון, כמובן, קשה לראות את ההבדל בינו ובין הרמב"ם.

אחרי בסוס רעיונותיו על חשיבות שם התואר וגם שם עצם (מבחינת תכלית האדם, לפי הרמב"ם וראה ח"א סוד י' הערה 3), הוא מצרף מיד את דרשתו הוא בדבר "ידיעת השם". אצלו מושג זה הופך ל"ידיעת השמות" (=צרוף). וכל זה בהתאם לשטתו הכללית "כי אין ראוי לחשק ולהכנס ולהדבק מן האדם לשם כי אם בשם" (שם הע' 5).

בנגוד לרמב"ם ששולל בהחלט כל שם תואר חיובי מן הבורא, וכל מה שבא בכתוב אינו אלא "להישיר לשלמותו ית'" (מו"נ ח"א פ"ס)--רא"א מפרש את השמות כשמות תואר. אמנם אח"כ הוא מנסה לתת לזה צביון מימוניסטי ע"י השתמש במושג הרמב"ם, שהמתואר והתואר הם אחד, עכ"ז השמוש בבטוי פרדוקסלי זה ע"ד השמות (שהם שמות תואר לפי רא"א), מאפשר אח"כ פתוחים על דרך צרוף האותיות, כי ע"י כך הם מקבלים האלהה מסוימת (כן עוזרת השקפה זו לנימה

הפנטאיסטית שבהשקפתו כפי שראינו בפרק II).

בנגוד לרמב"ם שרואה בשם הויה שם עצם בלבד--רא"א רואה בו גם שם תואר. כ"כ בהתאם לשטתו הוא מרחיב את המושג שם עצם מן הויה גם לחלקי שם הוי"ה ל"י"ה" ול"ו"ה", בנגוד גמור לרמב"ם שאומר בפרוש על "י"ה"(מו"נ ח"א פס"ג): "והוא מענין נצחיות המציאה" (כלו' רק תואר ולא שם עצם, (ח"א סוד י"א הע' 5). כמובן שאין הוא סותר בפרוש את דברי הרמב"ם, אלא מפרשו. כי כבר רבים תמהו על דברי הרמב"ם מה שאמר בשם הויה:"ואפשר שיורה כפי הלשון, אשר אין אתנו היום ממנו אלא מעט, כפי מה שיקרא ג"כ על ענין חיוב המציאות". ולפי זה מאחד רא"א את שם הויה עם י"ה (ועפ"י זה גם עם ו"ה) ועושה מכולם שם עצם,

טבעי הוא, אם את שמות בן י"ב מ"ב וע"ב הוא מפרש בהתאם לשטת הצרוף שהרמב"ם לא חלם עליהם, וכאן הוא מתעלם לגמרי מדברי הרמב"ם שאמר בפרוש: (מו"נ ח"א פס"ב, והרמב"ם אינו מזכיר שם בן ע"ב רק י"ב ומ"ב) שהם כמה מלים שעניניהם מורה על אלוה (ולא שמות ממש כדעת רא"א) (ועיין ח"א סוד א 1 הערה 44). עם כל השנויים שיש בין רא"א ובין "הרב" בענין השמות, הוא תולה את מדרשי השמות ברמב"ם: "והורנו הרב פרוש סוד שם המפורש, שהוא פרוש שם בלי ספק אצל יודעי השם באמת ואצל מכירי צרוף האותיות, כי לא יתכן לדעת את השם בלתי שם." (35 סוף ע"א). קשה לדעת מנין לקח שהרמב"ם חשב שם המפורש מזדהה עם פרוש השם וכל שאר פתוחי הצרוף שהוא תולה ברמב"ם. ואולי גם כאן אפשר לענות שהוציא את דברי הרמב"ם מפשוטם, כדי להגיע להסבר המניח את הדעת. הרמב"ם (במו"נ ח"ב פ"ה) אומר:"כי מאשר ישבח בדברים אמנם יספר מה שציור, ועצם הציור ההוא הוא השבח האמיתי". כמובן שהרמב"ם מתכון ל"מצויר בנפש מן הדעות האמיתיות (שם ח"א פ"ב)", במובן הרציונליסטי של המלה. וכאן מצא רא"א להכניס בפי הרמב"ם את ענין הצרוף,-שהוא לדעתו "השבח האמיתי"- ע"י הסמיכו לענין זה את מה שאמר הרמב"ם במקום אחר (ח"ב פמ"ג): "ובאו לפי זה הדרך ענינים זרים מאד הם ג"כ סודות באומרו במרכבה: נחשת וקלל ירגל ועגל וחשמל וכו'". צרוף שני המוטיבים האלה והרחבת המוטיב האחרון הפך לאבן פנה לשטת רא"א (עיין ח"ב סוד ב' הערה 4), וזה שהטביע את חותמו על תורת התארים ג"כ.

ה) הבריאה.

גם בשאלת הבריאה יש הבדלים בין רא"א והרמב"ם. אפילו בפרוש הפסוק הראשון בתורה הוא מכניס כבר לדברי הרמב"ם משלו. פסוק זה מתפרש ע"י הרמב"ם (מו"נ ח"ב פ"ל): "בתחילה ברא האל עליונים ותחתונים" ובהתחלה (= בראשית) נגזר מלשון ראש,כל' התחלה והבי"ת היא "בי"ת הכלי" כלו', עם או ע"י ההתחלה (היא כח שנאצל, שהוא המדרגה הראשונה שממנו השתלשלו כל הנמצאים) ברא האל וכו'... (ועיין בכר: הרמב"ם כפרשן מקרא תרגום אנ"ר ע' 48 הע' 3). ומכאן המרחק לפרושו של רא"א אינו גדול כל כך: הוא מזהה התחלה עם ערבות. ואפשר לומר שההבדל הוא טרמינולוגי בלבד אבל אין זה כך. כי כונת הרמב"ם בודאי שבתחילה ע"י השכלים הנפרדים נבראו שמים וארץ (גלגלים ועולם התחתון) ואילו רא"א משאיר את השכלים בכלל מחוץ, כי כונתו שע"י ערבות (שהיא הגבנונית של גלגל המקיף) נברא הכל. (43 ב')

אם יעוין ביתר המקומות שדנים בדעת רא"א על הבריאה נראה שישנו מרחק עצום מפשוטי הרמב"ם ולהשקפתו. מענין שכאשר דן רא"א על חדוש העולם, (57 ב') אינו מביא כלל את הפרקים שהרמב"ם הקדיש במיוחד למטרה זו (ח"ב פי"ג - ל'), אלא רומז לפרקים ששם העיקר: הבריאה הרצונית, או הבריאה כפנת התורה וכיסוד לדת וכד'. הסיבה לכך היא, כי אינו מענין כלל בצד הפילוסופי של הבעיה, אלא דוקא בצד המסורתי שלה. וע"כ מצטט מכל פרקי הבריאה רק את פרק י"ז שמעמיד את תורת משה (מסורת) מול דעות אריסטו. נראה שזה בא להדגיש, שמצד העיון אין הכרע (כדעת הרמב"ם) ולולי הקבלה, ההגיון היה מחייב את דעת אריסטו.

כבר הראה פרופ' שלום (Major Trends ע' 383 הע' 91) שהחלקים הפילוסופים הטהורים אינם חשובים בעיניו, ובעיקר שאלת הבריאה, כי כונתו לקבלה הנבואית". ואח"כ (הע' 92 שם) ישנה עדות רא"א עצמו שהגן על קדמות העולם. ואין לומר שאדם שהוא נוישרלי בהחלט לבעיה מסוימת, היה סובל חרפת התקפות כדי להגן עליה. נראה שבעיה זו אצלו היא באמת אינה חלקה.

שטתו בחדוש משונה מאד. אמנם לגבי עולם הגלגלים ועולם הארצי הוא זהה עם דעת הרמב"ם לגבי החדוש (וע"כ בראשית =בערבות) הרצוני. אולם בקשר לעולם השכלים נראה שאין הוא מיחס להם חדוש כלל (ס"ת 164 א'), אלא הוא מכניס אותם כמעט לתחום האלהות, וע"כ מיחס להם קדמות "אבל האור הוא עצם קדמון ונקרא דבור הוא המנהיג (האור=212=הוא קדמון, 60 ב')"

ודעתו זו היא כנראה פרי פשרה, כפי שאומר זאת בס"ת (שם). הוא מביא ארבע אפשרויות: א) העולם לא קדמון ולא מחודש, ב) קדמון, ג) מחודש ד) קדמון ומחודש

גם יחד. וזה דומה לתורה כי גם בתורה ישנן ארבע אפשרויות: (נסתרת, נגלית, לא זה ולא זה, ושניהם יחד.) ממה שראינו לעיל (העולם הגשמי מחודש והשכלים קדמונים), הוא מצדד בדעה הרביעית וע"ז הוא ג"כ אומר: (שם) "ואם הוא קדמון מצד וחדש מצד, הנה אין צורך לנו בו לדברים, כי צד החדוש מספיק לחדש בו פשטי תורתנו, ואם יראה צד קדמות על נסתרו (עולם השכלים) לא נפסיד כלום ר"ל על סתרי תורה". אמנם לגבי חדוש אין היא מכריע לאחת הדעות, אבל אפשר ללמוד במה שהוא מכריע לגבי התורה: "והאחד לבדו אמת, והוא שהתורה בלי ספק נגליה אמת גמורה ונסתריה אמת מוחלטת, ושניהם דבר אחד יחד באמיתותן". לפי זה נראה בעליל שבכ"ז הכריע לדעת הרביעית, מה שמוכח גם מן העובדא שלשכלים הוא מיחס קדמות.

מהו באמת כונתו בכל ההשקפה הזאת קשה לנחש. קשה להניח איך תאר לעצמו רא"א-שהיה בלי ספק בעל השכלה פילוסופית-את חדוש העולם, אחר שהשכלים קדמונים-הרי זה מחייב שנוי בבורא וגם בשכלים, מה שאדם כמוהו בודאי לא היה מעלה בדעתו. ומי יודע אם לא נתפס רא"א לאפנה של זמנו: ל"אמת הכפולה", שהיתה רווחת בחוגים כלליים (אוניברסיטת פריז) וגם בחוגים יהודיים (יצחק אלבלג). גם אם ניחס לו השקפה כזאת הרי היא מתבטאת אצלו בדיוק בצורה ההפוכה מאשר אצל הסקפטיציסטים הנ"ל, כי לדעתו הפילוסופיה האריסטוטלית אמת, אלא שהקבלה היא אמת יותר עמוקה, ע"כ צריך לקבל את שניהם עם עדיפות לגבי הקבלה. (או הוצאתה מפשוטה, והסוד יהיה-כמו שזה מופיע אצל מימוניסטים קיצוניים-שהרמב"ם חשב שהעולם קדמון וזה האמת?)

ו) קוסמולוגיה

לענין המרכבה הוא מכניס ארבע סוגים ואת ענין אותיות אהוי: לדעתו מרכבה זהה להרכבה, וזה יוצא ג"כ משיטת הצרוף, שקו ישר אחד יוצא ועובר את כל היקום, ע"כ כולם כלולים בו, לזה ישכמובן תוצאה מרחיקת לכת, כי לפי זה גם ארבעת היסודות והרכב חומר וצורה קשורים במרכבה. (עיין חא"ג סוד ב').

וכבר ראינו לעיל את הנימה הפנטיאיסטית, כעין האלהה של היקום כולו (ובדומה לצרופים שיוצרים בהרכבם שמות= אלהות), וע"י כך שלשת חלקי המציאות (כולל שכלים גלגלים ועולם השפל) בכל אחד מתגלים "עשר הספירות" כפי מדרגתן (עיין בפרק II הדן על השקפת עולמו).

מסיבה זו הוא מתעלם לגמרי מן ההבדל שהבדיל הרמב"ם בין "ברא" "ועשה"

בריאה,= יציאה מן ההעדר, ואילו עשיה = צורות המיניות או טבעים מיוחדים.
(מו"נ ח"ב פ"ל). וזה טבעי, כי הבדלה זו אין בה כל ערך לגבי השקפתו ודרשותיו,
אדרבא, הוא משתדל להוכיח ששני הבטויים כאחד באים על ה"שלמות" ועל חלקיות (=גוף
ונפש: 5 א', ועיין שם הע' 7). וגם בענין זה בולט כיצד נוהג רא"א במילים של
הרמב"ם: הוא לוקח מוטיב של הרב אגב הפיכת פרושם ומשתמש כמעט באותן המילים
לענין שונה לגמרי. (מו"נ ח"ב פ"ל, ענין "ברא" עשה): "הוא בבחינת שלמותו ית'
ושלמותם... ואמנם הוא בענין בחינת חלקנו ית' במציאות וחלקם." אצל הרמב"ם זה
מתפרש על השמים ורא"א לוקח דבר זה ומפרשו על הנפש באיזו מידה היא שלמות
ומאי זה צד היא חלק. למרות הדמיון המילולי, רעיון אחר לגמרי. וזה רגיל
אצלו גם לגבי בעיות אחרות, (5 א' ועיין שם הערה 10). כך מופיע אצלו אליגוריזציה
במקומות שהרמב"ם תאר חלק מן היקום. למשל: בנגוד לרמב"ם שמבדיל בין שלשת
סוגי המים (דבר טבעי בהחלט) אצל רא"א מתפרשים מים עליונים על החכמה. בקשר
לכך עוד נראה (בפרקים שהדנים על רבו ותלמידו), שלפי השקפת רא"א ישנו דמיון
בין שלשת העולמות בזה, שהוא מכניס לכל אחד מהם את אמ"ש (אש רוח מים) של ספר
יצירה, ואף בעולם השכלים! (וזהו לדעתו מים עליונים).

ו) ההשכלה

ענין ה"קבלה הנבואית" כדרגה עליונה של ההשכלה, איננו השנוי היחידי
בינו ובין הרמב"ם. בנגוד גמור לפשט הרמב"ם, שמפרש (מו"נ ח"א פ"א) "דמות"
מן "דמיון בענין" (האדם דומה לה' בענינו =בשכלו) ---רא"א מפרש מלשון "מדרמה"
(כמו כח המדמה). ומענין לציין, שרא"א רואה בתפיסת חבור חומר וצורה פועל
הדמיון, בנגוד להשקפה הפילוסופית המיחסת זאת לשכל (מו"נ ח"א פס"א "שזה פועל
השכל"). ולפי זהוי שני של דמות עם "דמות אלהים" שבאדם, יוצא מדבריו שדמות
באה לו לאדם בה במידה שהוא מכיר את הדמויות שבמרכבה, כמה שהאדם במדרגה
גבוהה יותר מבחינת ההכרה -דמותו גבוהה יותר (25ב' 6א' ועיין בעיקר שם הע'
22 וגם 26).

הרמב"ם לפי הגמ' (בבלי ב"ב ט"ז.) מזהה יצה"ר עם שטן, וזה שם נרדף
אצלו למקרה התלוי בגשמיות (מו"נ ח"ב פ"ל). אמנם במקום אחר אומר (שם ח"ג
פכ"ב) שיצר הרע יתחדש באדם בעת לדתו ושיצר הטוב ימצא לו אחר שלמות שכלו.
מכל זה לומד רא"א לזהות את הכוחניות הנמצאת באדם משעת לידתו (והוא כח
גשמי, שכל היולני ?) עם יצה"ר, ואילו את השכל בפועל עם יצר הטוב.

כל הפרטים האלה בהשכלה, באים להשלים את הקצוניות שלו לגבי ההשכלה
הרציונליסטית. מסיבה זו הוא משנה גם את השקפת הנבואה של הרמב"ם. לפי הרמב"ם.

(מו"נ ח"ב פל"ב), אפילו השלם הראוי לנבואה, אפשר שלא יתנבא (ברצון אלהי ע"פ נס, שמן השמים מונעים ממנו נבואה). דבר זה מתנגד להשקפת רא"א משני טעמים, א) הוא מעוניין להמנע ממה שמתנגד לטבע, וע"כ רוצה לצמצם את אפשריות הניסיות של הפסקת הנבואה. ב) מבחינת שטתו בקבלה הנבואית, אם זוהי דרגה עליונה של השכלה, אין זה מן היושר למנוע זאת מן השלם, (ובכלל הוא מעניין להרחיב את מסגרת הנבואה גם על תלמידיו!). על כן הוא מוציא את דברי הרמב"ם מפשוטם (67 סוף ע"א): "אפילו השלם אפשר שיתנבא ואפשר שלא יתנבא, ר"ל אפשר שיעשה שליח ואפשר שאמיתת נבואתו תהיה לשלים עצמו לבד ולא ישלים זולתו בשליחותו, אך שיחכם ויוסיף לקח בכל יום וידבר ויחבר ברוח הקדש".

ח) ההשגחה.

הרמב"ם כבר רמז לכך "שלא ימלט מזה ילוד אשה בעל חומר חי מדבר, שלא יבואו לו פעמים רעות ופעמים טובות", וזוהי גם השקפת הרמב"ם בקשר למקרה, כפי שהסביר זאת בקשר לאיוב. עכ"ז לפי דעת הרמב"ם (ח"ג פי"ז) "כפי מה שישיגהו מן השכל ישיגהו מן ההשגחה". מה שלפי פשוטם של דברים משמע, שהקב"ה, או השכל הפועל שולח התראות לשלם על הסכנות העתידות לחול וכד' וע"י האזהרות האלה מתקיימת ההשגחה הפרטית לפי ההשכלה, כמובן שאין זו השקפה חלקה וכבר ר"ש ן' תיבון הקשה עליה, והיה הרבה יותר רציונליסט מאשר הרמב"ם. גם רא"א הולך בדרך זו. ובעיקר מסתמך על דברי הרמב"ם (במו"נ ח"ג פנ"א): "הנה נגלה אלי עיון נפלא יסורו בו ספקות ויתגלו בו סודות אלהיות". את הסודות האלה מגלה רא"א, לפי מה שנאמר לפני זה (שם פכ"ד): "וכשידע האדם זה יקל עליו כל מקרה ולא יוסיפו לו המקרים ספקות על האלוהה -- ואם ידע או לא ידע ואם ישגיח או יעזוב. (בפנ"א אבן תיבון מתרגם "ואחר שהענין כן" במקום "ואם יהיה הדבר כן" כמו שהעיר על כך כבר ב"מורה המורה" ע' 147, כי לפי ן' תיבון משמע שהרמב"ם מסכים לדעת הפילוסופים בענין ההשגחה, כלומר שסובר שישנה רק השגחה כללית ולא פרטית!) מכל הנ"ל מבין רא"א שיש כאן סוד, והוא, שאין השגחה פרטית לעוה"ז-כי הרי בעוה"ז החומר והמקריות אינם מאפשרים זאת, אם לא ע"י נסים תמידיים, מה שאין להעלות על הדעת - וכל ההשגחה הפרטית היא לעוה"ב. כלומ', כל מה שנאמר על הדבקות השכל במושכל, היא שייכת להשארות. וההשגחה היא, שהאדם המשתדל להוציא שכלו מן הכח אל הפועל, מקבל עזר אלהי וע"י כך מגיע לגמולו שהיא ההשארות. (ועיין ח"ג סוד ה'). בענין הנסיון ופירוש העקידה (ח"ג סוד ז') הוא הולך ג"כ בדרך רדיקלית קיצונית. מענין שפרושו דומה מאד לפרושו של נרבוני (מו"נ ח"ג פכ"ד).

את ענין הנסיון הוא מסביר כמלחמת השכל בדמיון. ואת העקדה אין להבין כפשוטה אלא כמלחמת השכל והדמיון (במראה נבואה). ויתכן שכל זה עוד אפשר לאחות עם הרמב"ם עצמו אבל בקיצוניותו הוא אומר: "וידוע שהשם לא צוה לשום נברא לעשות מעשה שגעון וכ"ש שלא יצוהו לשחוט בנו ח"ו", מה שאין להעלות על הדעת שהרמב"ם היה אומר,כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו. ולפי רא"א "הצואה היא בחינת שכל ונסיון דעת לבד בנבואה" (84 א׳ - ב׳). אמנם יש סמוכים לפרושים כאלה ברמזי הרמב"ם,כי כל ענין הדמיון והשכל ומלחמתם - הוא מסקנה קיצונית, שענין סמאל (=שטן, שרצה להכשיל את אברהם) שאצל הרמב"ם משמש לו יסוד.

ט) טעמי המצוות

את הטעמים הנתנים ע"י הרמב"ם, רא"א מפרש "כפשטים" הנתנים להמון. לגבי המקובל אין חשיבות לטעמים אלה, אלא הוא צריך להשתדל למצוא את ה"סוד". וכאן יש תופעה מענינת: רא"א חוזר בטעמי המצוות אל התלמוד, כלומר, הרמב"ם מפרש את הפשט,ואם רוצים לדעת את ה"סוד",הרי היא אותה דעה שהרמב"ם הביא ~~דהאלא~~ מהתלמוד והוציאה מפשוטה: "שמצוות נתנו לצרף בהן את הבריות". מטרת המצוות לפי זה להתגבר על התאוות ושאר עניני הגוף, למען יוכל להמנע מלשקוע בגשמיות, ולהקדיש את מרצו להשארות (ע"י ההשכלה - צרוף וכד׳): כי חיי העוה"ז (שאין בהם השגחה, ע"כ אין גם טעם לתת הסברים למצוות פרט לנ"ל) והנאותיו נתנו רק בכדי קיום הגוף, ע"מ להוציא השכל מן הכח אל הפועל, והמצוות הן אמצעי חנוכי (בלבד, כי אם אין השגחה אין גמול ועונש) להגיע להשארות.כמובן הוא תולה גם "סודות" אלה ברמב"ם (ח"ג סוד ח׳ ועיין בעיקר הע׳ 1 וגם הע׳ 21).

י) גמול ועונש

לפי מה שראינו בשטתו על ההשגחה,נקל להבין את המקום שחיי עוה"ב תופסים אצלו. לדעתו כל מעשיו ומחשבותיו של האדם צריכים להיות מכוונים למגמה זאת, עד כדי הזנחת ושנאת תענוגות חיי העולם הזה. כי רק בשיטה זו יוצא השכל האנושי מן הכוחניות אל הפועל וכך בלבד עלול האדם להגיע להשארות (ח"ב סוד א), כמובן שיציאה זו מן הכח אל הפועל, היא תהליך ההשכלה כפי דעת הרמב"ם בתוספת תורת הצרופים.

בשטתו זו הרציונליסטית לגבי הגמול (העונש לדעתו ג"כ כדעת הרמב"ם! כרת=חוסר השארות,אין זכר לגהינום),אין מקום לתחית המתים, "ושוב אינו חוזר

לחוסר לעולם, כי אין יפשיט בגדי מלכות, ללבוש בגדים צואים, אשר בחייו שנא אותם תכלית שנאה וטרח כל טורח להסירם מעליו וללבוש מחלצות. ומי שטרח כל חייו לצאת מבית האסורין... שאין ספק שהוא לא ירצה זה לעולם (לשוב), כאשר לא ירצה שימות אחר שיחיה באמת. וזאת נקראת תחית המתים האמיתית" (52 ב' - 53 א')

הרמב"ם מדבר בפרוש רק על השארות המשכילים, אבל מדבריו יוצא שיש איזו שהיא השארות גם להמון כי אם לאו, מהו הצדק האלהי בקיום המצוות, ולשם מה דורש הרמב"ם ללמד את עיקרי האמונה אף להמון? רא"א שמחפש תמיד בדברי הרמב"ם רמזים למצוא את ה"סודות" הגיע גם כאן להשארות כפולה: למשכילים, ולבינוניים (כולל חכמי התורה שאינם משכילים, או שאינם מתעסקים בתורת הצרוף). לדעתו שלש מדרגות מציאות הן, בהתאם לשלשת העולמות (עולם השפל, גלגלי והשכלי) והן העוה"ז, גן עדן, ותחית המתים הם חיי עוה"ב. (63 א') וההבדל בין השארות הצדקים לבינונים הוא בזה, שהצדיקים נדבקים בעולם השכלים (=עוה"ב) ואילו הבינוניים בעולם הגלגלים בלבד (=גן עדן) (53 א'),

כנראה שענין זה של ההשארות הכפולה באה לרא"א מאחד מרבותיו (ראה להלן) אבל בלי ספק הוא מצא לזה סמוכים דרשניים בדברי הרמב"ם, מלבד הקושי הענין שהזכר לעיל. בלי ספק עיקר השיטה נובעת מכך (בין אם היא שלו ובין אם היא לקוחה מחוגים המימוניסטים), שהרמב"ם מיחס את מוצא השכלים האנושיים לעולם השכלים, ואילו את הנפשות (=רוח) לעולם הגלגלים, (ח"א פע"ב), וא"כ המסקנה היוצאת מכך, שאם ישנה השארות, הרי היא בכך, שהשכל או הנפש חוזרים למקורם. ויתכן גם שצרף רא"א מקומות מסוימים במורה ע"מ להוציא משם שיטה זו. למשל (מו"נ ח"א פ"ע) "ולא הנשמה ההוה היא הרוח ההוה", ואח"כ למד ממקום אחר (ח"א פ"מ), שרוח "הוא הדבר הנשאר מן האחד אחר המות, אשר לא ישיגו ההפסד". את מקור זה הבין כהשארות השכלית, ואילו את השארות ה"נפש" הוא שוב לומד ממקום אחר (ח"א פמ"א): "נפש הדבר הנשאר מן האדם אחר המות". אחר צרפו את שני הדיוקים האלה הוא מדיק (ח"א פע"ב) שאותו הכח השומר "קצת אישי העולם", כלומר גורם להשגחה פרטית ולהשארות "יש בו עיון אם הוא במצוע הגלגל או לא". וזה מובן לפי שטתו, כי השלמים (קצת אישי העולם) עולים ישר לעולם השכל והכל נעשה בהקשר ישר עם שכל הפועל, ממילא לגבי ההשגחה וההשארות אין צורך "במצוע גלגל". ואולי "יש בו עיון" מרמז שגם

שלמים יכולים להגיע לשלמות ע"י עליתם תחילה לעולם הגלגלים, ולהשתלם אח"כ ולעלות לעולם השכלים? (כזה נמצא אצל ר' הלל, וראה להלן.)

למרות שרא"א מזכיר או רומז לשטה זו בהשארות קשה להבין בדיוק איך תאר לו זאת. ברוב המקומות מופיע רק עצם הפרינציפ של השארות הבינונים בעולם הגלגלים, מבלי כל פרוש או תאור (יתכן שאף בדף 6 ע"ב רומז לשני סוגי ההשארות ראה הע' 37. ואולי גם 9 ע"ב בדברו על הבל, נראה שהמדות/המביאות לחיים רמז להשארות בעלי המדות, וראה שם הע' 26. ונראה שזוהי הכונה גם בדף 61ב'-62א' ההבדל בין גן עדן ולבו גן עדן, שרומז לשני סוגי ההשארות). האם קבל את השקפות ר' הלל כולן או רק מקצתן? (ראה עוד בפרק VI הדן עם ר' הלל ושטתו).

רמז אחד (49 א') היה יכול להתפרש שענין השארות בגלגל הוא שלב מעבר, שהשלם מגיע על ידו להשארות בעולם השכלים:" "תענוג הנפש אחר המות ותענוג המלאכים וכתענוג השכלים הנפרדים.. ותענוג חכמי הנפש בחייהם קרוב לתענוג הגלגלים שגם הם בעלי נפש משכלת" כמובן אין זה מתרץ עדיין את שטתו הכפולה בהשארות, כי אין שום קשר בין זה ולבין ההשארות: משמעת דבריו כאן שבעוה"ז, מכיון שהנפש קשור עדיין בגוף, אין עדיין אותו הדבקות ממש כמו אחר המות...אולם כשם שהגלגלים מצויים בשלמותם למרות שהם ג"כ גשמיים, כן השלם זוכה "למעין עולם הבא".

ההשארות בעולם השכלים לשלמים היא השארות כללית ולא פרטית. לזה ירמזון דבריו בקשר לנפש כשלמות "כל" בנגוד לגוף שהוא חלק. (ח"א סוד י' הערה 10 וגם ח"א סוד א'). השלמות מתבטאת בכך, כי השכל בפועל מתאחד ממש בשכל הפועל. (ראה לענין זה גם שלום: Major trends ע' 382 הע' 75). והנפש "בהדבקה לשכל ובהפרדה מן הגוף הנה היא והוא והנה הם דבר אחד. ואז לא תקרא נפש, כי אם שכל מתהוה מן הנפש" (36 א'). מזה אפשר להסיק את המסקנה שהצדיק לאחר שהגיע להשארות אין לנפשו חשיבות יותר, אולם הבינוני השארותו הנפשית יוצאת לפועל באותה צורה בעולם הגלגלים. ויתכן שלזה הוא רומז (89 א'): "הכח החיוני שממנו חמשת ההרגשות הידועות, זה הכח גמולו וענשו יותר נסתרים מן הראשון". ואולי תאר לעצמו רא"א, שבאותה מידה שהשכל מתאחד עם מקורו ע"י ההשארות, כן אצל הבינוני הנפש, שמגיע לה גמול בגלל מדותיה, מתאחדת בכעין Anima Mundi שמקומה בעולם הגלגלים? בספרנו אין זכר לכך, לא במפורש ולא ברמז, אבל אין בהם מה שיסתור גם השערה כזאת וזוהי השערה הקרובה ביותר שאפשר היה להתאים לשטתו.

יא) סכום

חוץ משנויים עקרוניים אלה בשטה יש אצל רא"א גם סטיות פרשניות מן הרמב"ם, אבל זה מובן לפי דרכי מדרשו לפי הצרוף. הוא מביא פעמים הסברים פילוסופיים ראשונים, שהרמב"ם לא הביאם מפאת פרסומם, כמו שהכריז על כך (במו"נ ח"ב סוף פ"ג).

פעמים הוא מציין את המקור לדבריו (ח"א סוד ג' הערה 4 ועיין גם הע' 3) גם אם מקור זה איננו עולה בקנה אחד עם דעת הרמב"ם.

מפאת שטת הצרופים שהוא מכניס לכל דברי הרמב"ם מובן שגם דברים עקרוניים מקבלים הארה אחרת בנגוד לדעת הרמב"ם. אפילו עבודת ה' מאהבה (שהוא לדבריו עקר פרושו) מקבל צביון אחר לגמרי מאשר מושג זה מביע אצל הרמב"ם (62 א'), שנויים אלה מצויינים לרוב בהערות לטכסט.

V. ראב"א והקבלה

א) הספירות

לפי דעתו של ראב"א ישנן כמה סוגי קבלות. כי הקבלה (כמו השמוע וההבנה) מתחלפת אצל המקבלים אותה בהתאם לחמרם ומקריהם של המקבלים. והלוקה העיקרית היא;קבלת הספירות,וקבלת האותיות (צרופים), ושניהם כלולים בספר יצירה (ילינק: גנזי חכמת הקבלה ע' 15).המקובלים הנמשכים על דרך הספירות, כיון שהגיעו לכך אינם ממשיכים יותר (לקבלת האותיות),עם כל זה יש לבעלי הקבלת הצרוף מקצת שתוף אתם בקריאת שמות ה'.הצרה היא שבעלי קבלת הספירות עצמם אינם יכולים להסביר את ענין הספירות והם נבוכים מאד, וע"כ הקבלה האמיתית היא קבלת כ"ב האותיות (צרוף). (ילינק פילו' וקבלה ע' 33).

אין זה מקרה א"כ שאצל ראב"א פתוחי ספירות, וכל מערכת הספירות זרה לו, כי לדעתו היא רק דרגה נמוכה של קבלה. ומי ידוע,אם לא היתה דרה שטה זו בכפיפה אחת עם שטת האותיות שבספר יצירה,אם היה מיחס לה אפילו ערך כזה?

שמושו בספירות מענין ומאלף: ספירת "כנסת ישראל" או "אוהל מועד" (מלכות) מזדהים אצלו עם שכל הפועל. (50 א'-50 ב') ולא זו בלבד אלא כל עשר ספירות רגיל אצלו בפרוש רציונליסטי של עשרת השכלים או אפילו הגלגלים. בשטח זה הוא עקבי תמיד בשני פרושיו למורה. ולא זו בלבד אלא הוא מרחיק לכת, ואפילו ג' הנקודות המורות על כל המציאות (שבקבלה אח"כ מתפרשים:כאור קדמון,אור צח ואור מצוחצח), הופכות אצלו בצורה רציונליסטית לשלשה חלקי המציאות (שכלים, גלגלים, ועולם השפל). (עיין ח"א סוד י' הערה 31).

פעמים לוקח את ענין הספירות ומשחק במילים ואינו חושב על ספירות כלל אלא על דרשנות לענינו (צרוף): "וקבלנוהו ספירת מלכות, כאילו אמר ספר ספירות מלכותך" (68 א') מכל זה משמע שהוא "קבל" את הספירות כאילו "כפאו שד", כי הספירות מופיעות בצותא עם תורת הצרוף בספר יצירה. (שהוא הקאנון שלו!). ואין לכפור בהם בלי לבטל את ערך הקבלה של האותיות, אבל בשבילו אין להם כל ערך. וזהי הסיבה שראב"א מרשה לעצמו להתבטא אפילו "ספירות של קדש וספירות של חול"

בשום מקובל אחר לא היה עושה. כמובן אין הוא מתכון ממש לחול, אלא כמו
שזה מופיע במקום המקביל לזה בס"ת (150 א׳) "אלא שזה ימני וזה שמאלי, זה
סימן לזכות וזה לשמאל לחובה". וכל זה לפרש את ספר יצירה (פ"א משנה ג׳).
קשה להעלות מתוך רמזים אלא כיצד תאר לעצמו את הספירות, ונראה שאין זה
חשוב לו כ"כ כי הוא מקבל את הספרות כ"קבלה". כן אין רא"א מטריח את עצמו
לבאר את השקפתו עם דבר עשר ספירות בעולם השפל, נראה שכל התאור לא היה חשוב.
מטרתו בספירות, רק להדגשת הרעיון הרציונליסטי על קיום הפרינציפ העשרוני
ביקום (כדעת הרמב"ם עשרה שכלים נפרדים ועשרה גלגלים).

ב) יחסו לספר יצירה.

הנטיה הרציונליסטית העוברת כחוט השני בכל שטתו, בולטת בעיקר בפרשו
את המוטיבים הקבליים. לגבי ספר היצירה היה זה יותר קל מאשר לגבי ספרים
אחרים, כי בשטה זה קדמהו כבר אחרים. אין זאת אומרת שהוא מזדהה אתם, אמנם
ישנם כמה רעיונות שדומים לרעיונות המופיעים אצל מפרשים אלה שהזכיר באוצר עדן גנוז
(ילינק: ביהמ"ד, ח"ג XLII), אבל קשה מכאן להוכיח על יחסים, כי יש אצלו גם
רעיונות הדומים לפרוש ספר היצירה שבכוזרי, מה שאינו מזכיר בין הפרושים
שלמד. בלי ספק היו פרושים רציונליסטיים על ספר יצירה, שכמה מוטיבים מהם
היו משותפים, ע"כ קשה להחליט ממי לקח את הפרושים האלה.

את משנה ב׳ פרק ו׳ של ספר יצירה (תלי בעולם כמלך... וכו׳) הוא מפרש
על שלשת העולמות (שכלים = תלי, גלגלים, ועולם השפל בהתאם למושגי הרמב"ם
מו"נ ח"ב פ"י). הזהוי תלוי = שכלים מצוי כבר הרבה לפניו (במקצת אצל רס"ג
גלגל גדול?, דונולו, ובעיקר ובפרוש בכוזרי ועיין על כל זה, ח"א סוד ו׳
הע׳ 24 ו27).

יש אצלו אליגוריזציה נועזת של ס"י (פ"ב מ"א, פ"ג מ"א) שלא נמצא בשום
מקום אחר. רא"א מזהה את המושגים כף זכות וכף חובה, "מלאכי צורה וחומר" (75 ב׳).
לפי זה, כל מערכת המשפט הקוסמית איננו מבוסס יותר על כפות המאזנים, ועל המיטוס
הרגיל לצדק בכל התאורים, אלא תאור זה משמש משל למציאות הריאלית, שבה המשפט
נעשה עפ"י חוקי הטבע! השגחה כללית ע"י מערכת החמרית בעולם (חומר = כף חובה)
והשגחה פרטית ע"י ההשכלה (צורה = שכל = כף זכות). פרוש תמוה כזה על ספר
יצירה, והפיכתו לאליגוריה רציונליסטית קיצונית מעיד על עיקר שטתו (כפי
שכבר ראינו), ובאיזה מידה הוא יכול להקרא "מקובל". ההערה מתחזקת, שהוא

מקבל את תורת ספר יצירה רק מפני תורת הצרוף שבה, וע"כ כל מה שאינו עולה בקנה אחד עם שטתו הרציונליסטית הכללית, נהפכים אצלו לאליגוריות. ראוי גם לציין, שהתאוריה שלו בקשר לאותיות שונה ג"כ מספר יצירה, כי בו בזמן שבספר יצירה אותיות יה"ו הן חותמות של שש קצוות (ע"י צרופים שונים, פ"א מי"ג), ואילו האל"ף שייך לשלש אמות (שכנגדן חתם באותיות יה"ו את שמו) - הרי רא"א משייך את כל אותיות אה"וי לקטגוריה אחת, שמהן מורכב שם העצם. והוא גם מחלק את האותיות לשני סוגים (בנגוד לשלשה של ס"י: שלש אמות, שבע כפולות, וי"ב פשוטות) בלבד, נעלמות (אמות הקריאה = אהוי) ונגלות.

<u>ג) קבלה או רציונליזם</u>

אין טפולו הנ"ל חל רק על ספר יצירה, אלא כל מוטיב קבלי אצלו (פרט לצרוף) מאבד את משמעותו המיסית והופך לענין שבאליגוריה או מקבל צביון חדש, ולרוב בצורה שרירותית ביותר. ו' קצוות של הקבלה שיש להם מובן חד משמעי (לפי ס"י ואח"כ ספר הבהיר; ד' רוחות רום ותחת), מתפרשים אצלו כחלק ממעשה המרכבה הרציונליסטית שלו: "שש כנפים". שהן הסתר מציאות הגלגלים ופעולתם, שפעמים מתגלים ופעמים נסתרים (75 א'). כן מופיעים ו' קצוות כזהוי עם עולם הגלגלים (50 ב'). כמו כן הרבה מוטיבים קבליים אחרים כגון: י"ב גבולי אלכסון (י"ב שבטים), „האבות הן המרכבה", "צורת יעקב אבינו חקוקה בכסא הכבוד", המלאכים מטטרון, וסמאל (=סנדלפון?), "הקב"ה מצחק על גמל ועל רוכבו", משמשים אצלו (69ב' -72 ב') אלגוריות למושגים רציונליסטים מובהקים.

המדרש על "לילית" כאשת אדם הראשון (א"ב דבן סירה), מופיע אצלו ג"כ ע"י אבוד מיטוס שבו, ומקבל כוון רציונליסטי בהחלט. רא"א הופך מוטיב (דימוני) זה (בעקבות רבו ר' ברך תורגמי), בגימטריא ל"נפש האדם" ע"מ להתאימה למו"נ (ח"א פ"ב), בדבר עזיבת האדם את המושכלות ושקיעתו בגשמות (מפורסמות, עיין ח"א סוד א' הע' 19).

ראינו כבר (53 א'), כיצד הופך רא"א את ה"גן עדן" "ועולם הבא" לשני מושגים נפרדים בהתאם להשקפתו המשונה (עכ"ז רציונליסטית קיצונית) בקשר להשארות. וה"הלגבי הפיכתו את "תחית המתים" והוצאתו מכלל פשוטו באופן הקיצוני ביותר. את כל הקבלה המיטולוגית בדבר תחית המתים עולם הבא וגן עדן הוא רואה רק <u>כדמיונות</u> שאין בהן ממש. וכל מטרתן היא חנוכית, "כי הטבע וההרגל קודמים לשכל בזמן", כלומר, האדם מטבעו מלא תאוות, ע"כ באו הקבלות הדמיוניות המדמות את ההשארות לחיים עלי אדמות, עד שיתרגל בהם בעודו נער ומלא תאוות, ואח"כ כשיחכם יבין את <u>תכנם האמיתי השכלי</u>. (47 ב' הוא מסתמך בזה על מו"נ ח"א פל"ג, וכ"כ

הרמב"ם עצמו תאר באופן דומה את שתי תכליות התורה: תקון הנפש ותקון הגוף בח"ג בפכ"ז). אבל אין להתיחס באמון רב לפרשנות כזאת, כי גם במקום שאין לומר שהדברים נכתבו כך מבחינה פדגוגית גרידה, הוא עושה במוטיבים קבליים כאדם העושה בתודש שלו, והפכם למושגים רציונליסטים מובהקים. לרוב הוא מפרשם וחסל, ובהתממותו הוא רוצה לעשות את הדרוש, כאילו באמת ובתמים זוהי הפשט של פרשנותו המשונה. דוגמאות לסוג כזה של פרשנות (ע"י התממות, ופרוש אגב אורחא) אנו מוצאים על כל שעל בכתביו (להלן רק דוגמאות נבחרות): "ב"ד של מעלה וב"ד של מטה" נכנסים לשטתו (88 ב׳)-בלי שום התנצלות או הסבר-, כחלק ממערכת הקוסמית הרציונליסטית (הבדומה לכף זכות ולכף חובה לעיל). בית דין של מעלה מזוהה אצלו בהשגחה הפרטית, דהיינו פעולת השכל הפועל והדבקות השכל בפועל בו. ואילו ב"ד של מטה זהים להשגחה טבעית כללית על עולם החמרים (כולל אדם).

כן הגמ׳ (בשבת קג.) על "מ"ם פתוחה ומ"ם סתומה"-שרבים הפרושים המקובלים עליו, -הופכים אצלו בפשטות בדרשתו האליגריסטית-רציונליסטית, לחומר וצורה (78 א׳). המשונה והמאלף ביותר אולי פרושו על ה"אספקלריות", -בו בזמן שגדולי המקובלים והפילוסופים דרשו תלי תלים של אגדות על "האספקלריה המאירה" "והבלתי מאירה", ששמשו אצלם כאמצעי העליון לתאר בה את הנבואה, ובעיקר את הבדלי הדרגות בנבואה בין מרע"ה ושאר הנביאים, -הופך מושג זה אצל רא"א לחומר. מכיון שהנבואה-לדעתו-תלויה במידה רבה בכך שהאדם מזכך את חומרו, ובעל חומר זך (אספקלריה מאירה), זוכה למדרגה יותר גבוה-ע"כ הוא פשוט הופך את המוטיב הקבלי הזה לחומר, פשוטו כמשמעו!

המענין בכל זה ההעזה של רא"א, אבל נדמה שהוא חושב שהוא הולך בעקבות הרמב"ם שעשה מעשים דומים בקשר למוטבים של "קבלה" מקודשים באומה, וכדרכו בקדש רא"א מוציא את ה"רמזים" של הרמב"ם לפועל ומרחיב ע"י כך את השיטה האליגוריסטית. במקומות אחרים הוא מודה בהעזתו ומסביר לפחות שהדברים נאמרו כפשוטם וצריך לרדת לעמקם של הסודות ולפרש לפיהם. כך הוא אומר על הגמרא (ברכות ז׳. צדיק ורע לו צדיק בן רשע וכו׳-רשע וטוב לו רשע בן צדיק): "זה אמת מצד אחד <u>אבל לא כפשוטו</u>" (78א׳). כן הוא מצטט מן הרמב"ם ו"תנועות אתון בלעם כלם ע"י מלאך" כדי להסביר את שטתו הרציונליסטית בכך (27 ב׳). כך הוא מסביר גם את סיבת המצוות (26 ב׳ יש להם סוד והרמב"ם פרש רק לפי הפשט), ספורי התורה (שמטרתם להעיד על יצירה, השגחה, להנצל מן העבדות, ועל גמול והעונש השגחה וכד׳ (ראה בפרקים הקודמים!).

העזתו של רא"א אינה יודעת גבולות, והוא לא מסתפק בפרושיו כנ"ל שהם בנגוד לרוח הקבלה – אלא שהוא מרשה לעצמו להתלוצץ על מי שאינו הולך בדרכיו:

כבר ראינו שבענין תחית המתים הוא יותר רדיקלי מן הרמב"ם (עכ"פ אם נדון לפי פשוטי דבריו במאמר תחית המתים). לאחר שהוא מסמיך את דעתו על מה שאמרו חז"ל: "תשמישי מצוה נזרקים ותשמישי קדושה נגנזין" הוא לומד את הק"ו המשונה ההתולי: "שהרי החמור החי אינו מקבל גמול ועונש בהמות כל שכן המת!" (49 א'). ואינו מסתפק בזה אלא מוסיף להתלוצץ על אכילת תפוח גן עדן- הרי אדם הראשון שאכל מזה, נהפך לו לסם המות! ושנית איך הנפש אוכלת בלי פה ובלי שניים?

כן הוא מתלוצץ על הגמ' (ע"ז ג:) "הקב"ה יושב ועוסק בתורה. ולא זו בלבד שהוא קורא את התורה "ספרים שחברום בני אדם" אלא שהוא מתלוצץ על כל הרעיון הנ"ל: "ואיני יודע באיזה סולם ובאיזה רגלים עלו לשמים וגם כנפים אין להם, ואחר שאין לו ספרים במה ילמד?" (48 ב'). הוא מדבר (שם) באירוניה על כל מי שמבין את דברי התורה או התלמוד כפשוטם כאשר הענין אינו הגיוני לפי הפשט. הוא מסתמך כמובן על הרמב"ם (מו"נ ח"ב פמ"ז ח"ג פ"ז ועוד) אלא השנוי בקצוניות.

הרושם הכללי המתקבל אצל רא"א, ש"קבלה" אצלו אין פרושה מסורת הקבלית הרווחת באומה, אלא נסתרות שהוא מוצא אותם רמוזים לפי דעתו הרציונליסטית הקיצונית. כך למשל הוא מפרש בפשטות "אצבע" = תכלית. אבל אין הוא מסתפק בפרושו אלא מיחסה- לא פחות ולא יותר מאשר- לאונקלוס הגר. ולא זו בלבד אלא מתאר זאת כדבר נפוץ הידוע לכל: "אבל אמר באצבעא דה'-מפני סומכו על פרסום ענין אצבע בקבלה (42 א'). מכל זה נוכל לקבל תמונה ברורה עד היכן "קבלתו הנבואית" של רא"א "קבלית". ולמרות שבספרו זה מופיעים צטטות מן הבהיר ומרמב"ן (שער הגמול פרושו על התורה) אין ז"א שקבל את דעותם והשקפתם, אלא הוא משתמש במוטיבים שלהם כפשט שמתחתם הוא מחפש את הסודות. לדעתי, כך הבין רא"א (ואולי אפי' רבו ר' ברוך תוגרמי) את פרושי ספר יצירה הקבליים כגון פרוש ר"א מגרמיזא (ראה בפרק VI הדן על רבותיו). ובלי ספק כך הבין רא"א את דברי המקובלים בעלי הריאקציה הגנוסטית, כשם שכך הבין את דברי חסידי אשכנז: "כך קבלנו מספרו של הרב ר' יהודה הנגיד אשכנזי ז"ל מרוטנברג, להענין הראשון קבלנו מספרו של הרב ר' אלעזר אשכנזי ז"ל מוורמשא אשר לא היו בזמננו ונשארו זכרוניהם בספריהם ואילו ראינום שאלנום על יותר עמוק מזה" (ילינק: גנזי חכמת הקבלה ע' 25), ומכיון שלא יכול לשאל על יותר עמוק מזה, מצא בעצמו את הסוד העמוק כפי דעתו.

ד) עקבותיו בקבלה

שטתו ב"קבלה" ,וקצוניותו הרציונליסטית - מיימוניסטית היה בהם די והותר להקדיח את תבשילו של רא"א בעיני מקובלי הדורות הבאים. אולם לצרה זו נוספו גם הרדיפות שרדפוהו בגלל רעיונותיו המשיחיים. אין כלל לזלזל בערך רדיפות אלה כפי שהם מתבטאים משו"ת הרשב"א (תתקמ"ח) ,שערכם לדורות בודאי לא היה פחות מאשר לשעתם (עיין יואל: D. Religionsphil. d. Sohar etc. ע' 66 בהערה).

מכל הסיבות האמורות היו בעלי הקבלה זהירים מאד לגבי רא"א (שוה שלום: Major Trends עמוד 124 וראה הע' 14) ,ובד"כ נמנעו להזכיר את שמו למרות שהשתמשו בדבריו. המענין ביותר שגם בעל "שערי צדק" וגם בעל"סולם העליה" אין מזכירים אותו בשמו (אצל בעל שערי צדק יש רמז ברור על "רבו" ,שאינו אלא רא"א, ואצל ר"י אלבוטיני מזכר ספר "חיי עוה"ב" פעמים מבלי להזכיר את מחברו). גם ר' יוסף ג'יקטיליה -שרא"א מתפאר בו כתלמידו, אינו מזכירו, לא בשם ולא ברמז בספרו "גנת אגוז" שכולו כתוב ברוח רא"א, ולכש"כ שאין זכר אליו ביתר כתביו. המשונה ביותר הוא יחסו של רמ"ק: בפרדס רמונים הוא מצטט מספר "אור השכל" של רא"א, קורא אותו בשם "ספר הנקוד" ומעלים את שם מחברו (ראה שלום: כ"י בקבלה ע' 28), לעומת זה בפרושו לזהר שה"ש מפרש בשמו ובשם ספרו הנ"ל (שם ע' 232), זה דבר תמוה האומר כולו דרשני. ממה נפשך: אם ידע רמ"ק מדוע התעלם ממנו בספר פרדס רמונים? ואם רצה להסתיר את מקורו ,מדוע פרש זאת בפרוש לזוהר שה"ש?

נראה שרמ"ק לא היה יכול לצטט את רא"א בפרוש ב"פרדס" כי הוא מביא שם את ר' יהודא חייט, וכל קורא היה נזכר בדבריו החריפים של רי"ח בהקדמתו לפרושו ל"מערכת", וע"כ לא היה יכול גם לצטט בשם ,,בעל "אור השכל" כי על ספר זה אמר רי"ח "ובחשך הולך". ויתכן שמסיבה זו שנה את שם הספר ג"כ שיוכל לומר עליו את השבחים: "הרב בעל ספר הנקוד....ודבריו דברי קבלה מפה אל פה או דברי מגיד." (שער פרטי השמות פ"א), מה שנזהר בו רמ"ק ב Magnus Opus שלו, שלא יגיע לצבור באמצעותו שמו או זכרו של רא"א, אינו חשוב כ"כ בפרושו לזהר שה"ש, שממילא נועד רק לבעלי קבלה המעשית ויחידי הסגולה, ע"כ לא חש לגלות בו את מה שהסתיר ב"פרדס רמונים".

נתקיים בו ברא"א שאותו עזבו ואת תורתו שמרו. מכל הטעמים האמורים כבר לעיל אין להתפלא על כך, ודוגמאות כאלה לא חסרות בהסטוריה של הספרות. כמו שלמשל הראה שטיינשניידר בהקדמתו לתגמולי נפש (ע' 15) שבעל"שביל האמונה" הס מלהזכיר את שמו ר' הלל למרות שמצטט ממנו קטעים שלמים מלה במלה-כי "היה

נחמץ והשוד אצל המתחסדים" ומביא דוגמאות לנוהג כזה גם מזמנים מודרניים.

אם טעמים אלה מספיקים לפסול מהביא את שם המחבר בקהל, הרי אין פלא ששם רא"א שהושמץ גם מסיבות אחרות, היה במשך דורות בבחינת בל יראה ובל ימצא. גם"שבחיו" של ר"י חיים– שהיה ידוע מאד בין המקובלים–לא הוסיפו כבוד לרא"א. ואולי כך רצו הדורות הבאים להנציח את קללתו הקשה של הרשב"א, שהוסיף אחר שמו של רא"א "שם רשעים ירקב"?

VI. ר א " א ו ר ב ו ת י ו

א) רבותיו הספרותיים

בגלל מזוג שטות הפילוסופיה עם הצרוף, למד רא"א משני המקורות כאחד. את רבותיו הספרותיים בפילוסופיה הוא מזכיר (ילינק: גנזי חכמת הקבלה ע׳ 18) ואת מקורותיו בקבלה" איננו מזכיר שם, אבל הוא מזכיר אותם בכתביו הרבה. ואפילו לגבי מקורותיו הפילוסופים אין הוא מזכיר הכל, כי בספרינו (12 ב׳) הוא מזכיר את "התחלות הנמצאים" לאבונצר אלפרעבי, מה שאינו מזכר ברשימה הנ"ל. יש להניח א"כ שהשכלתו בפילוסופיה היתה רחבה בהרבה מאשר הוא מתאר בקצרה שם.

כן למשל מזכיר בספרנו (81 א׳) את "מאמר יקוו המים" לר"ש אבן תיבון, ומצדד נשטתו הרציונליסטית הקיצונית בשאלת ההשגחה. בלי ספק הושפע הרבה ממנו ובכלל מאסכולת המימוניסטים הקיצוניים, שבהרבה בעיות הוא מזדהה אתם. בלי ספק למד רא"א את ה"מורה" בחוגים אלה ועי"כ נשאר נאמן לשיטה זו כמעט בצורתה הקיצונית ביותר. אין ספק שרבים מן הפתוחים הפילוסופיים של רעיונות הרמב"ם תחילתם בר"ש אבן תיבון ודרך תלמידיו עברו אליו רבים מן ה"סודות" שהם עיקר פרוש רא"א על המורה (פרט לחכמת הצרוף). אין ספק שעיקר שטת פירושי המורה שלפנינו אינם מקוריים–ומקורם בחוגי הפילוסופים–ורא"א הכניס לתוך זה רק את שטת הצרוף האותיות.

למרות שמונה את הראב"ע בין מקורותיו הפילוסופיים (ועיין מה שכתב עליו "בשבע נתיבות חכמה", נתיב הששי, ילינק פילו׳ וקבלה ע׳ 64) עכ"ז אומר עליו (ילינק, שם): "וכל אלה עם ספרי אברהם בן עזרא בחכמתו הביאוני לבקש סוד הספירות והשמות ודרכי החותמות". והוא מזכיר גם בספרנו (37 א׳) את ספר השם ופרושו לחומש. ואח"כ (59 א׳) הוא אומר: "כמו שזכר אבן עזרא בספר השם הנכבד והנורא בענין שם".. הוא מזכיר גם את פרוש הראב"ע בין י"ב הפירושים שלמד לפיהם את ספר יצירה (ילינק ביהמ"ד ח"ג ע׳ XLII) עכ"ז אין רשומו של ראב"ע –לא בשיטה ולא בגימטריות–נכר בפרושיו למורה. יתכן שאין להסיק מסקנות לפי פרושיו על

על המורה, כי כאן מגמתו לפרש ברוח המורה וע"כ הזניח את רעיונות של ראב"ע.

וגם כאשר מזכיר ראב"ע ששטתו הביאוהו לענין השמות וההתמות הוא מסיים שכל

זה הביאוהו ל"התהללות החכמה ולא אל תפארת הנבואה" (ילינק; שם). וראוי הדבר

למחקר עפ"י כל כתביו של רא"א באיזו מידה הושפע באמת מראב"ע.

ב) ר' הלל (מוירונה?)

חשיבות רבה נודעת לקשריו לר' הלל לגבי פרושיו למורה כי ממנו למד כנראה

את ה"מורה": ואני בקפואה (Capua) ...מצאתי שם איש נכבד חכם ונבון פילוסוף

ורופא מומחה ושמו רבי הלל ז"ל (?) ואחברה אתו ואלמד לפניו מעט מחכמת

הפילוסופיה ומיד נמתקה לי מאד ואשתדל בידיעתה בכל כחי ובכל מאדי ואהגה בו

יומם ולילה. ולא נתקררה מחשבתי עד שלמדתי "מורה הנבוכים" פעמים רבות..."

אמנם ספרו של ר"ה נכתב לעת זקנתו לאחר העלמו של רא"א מן האופק, וברור

שאת ספר "תגמולי הנפש" לא ראה רא"א, אבל עכ"ז אפשר ללמוד ממנו על הקרבה אך

יחס לרא"א. (כשם שעשה זאת שטינשנידר, שהביא בספרו „אלפראבי" ע' 113, 249-ו, את נוסחת

רא"א על ל"ב הקדמות לרמב"ם ואח"כ השוה זאת לנוסחת ר"ה רבו). המשונה בעדות

הנ"ל של רא"א על רבו הוא ציון שמו בז"ל, שהיה משמע שנפטר ר' הלל בחיי רא"א.

אבל כמובן אין לסמוך על זה, כי פעמים שמש ציון ז"ל דוקא לחיים!

כמה מהשקפותיו של רא"א על ההשארות לקוחות בלי ספק מר"ה. ענין ההשארות

הכפולה: למשכילים ולבינונים, היא בודאי לקוחה ממנו. בודאי גם ר' הלל לא קלט

זאת מן האויר גם אותו הציקה השאלה, בדבר גורל הבינוניים, שלפי דברי פשט

הרמב"ם צריך להיות, להם השארות כל שהיא בהתאם לדרגתם. ב"תגמולי נפש" (דף כ"ד

ע"ב) אנו מוצאים: "ונפש הבינוני תקרב אל המעלות ותרחוק מן ההשכלות והידידות

ויהיה אליה מעמדות וקיומים כפי ערכה..." ואח"כ (ל' ע"ב) מסביר מה היא

המדרגה של כל אחד מסוגי ההשארות: "ומה שאמר בכת הבינוניים שמצפצפים ועולים,

הוא משל מורה על המדרגות מן המעלה שיפחתו להם ממדריגת הצדיקים הגמורים...

כן נפשות הבינוניים לא יעלו אל מדרגת השכל הפועל אחר הפרידה, אבל יהיו

חסרים ממעלה זו, ויעמדו במדרגה אחת פחותה נכבדת מאותה. ואולי היא מדריגת

הנפש עצמה? כלומר כאשר היא נפש סוגיית אחת בעצם, שהיא למטה ממדרגת שכל

הפועל" ממחשבות כגון אלה הוציא רא"א את תורתו על ההשארות הכפולה. אמנם

כדרכו תמיד הוא יותר רדיקלי מרבו, וע"כ אצלו מקום ההשארות שאצל ר"ה היא

"נפש כללית"—אצל רא"א הופך לעולם הגלגלים. וזה הגיוני מאד כי אם מקום

ההשארות היא נמוכה מדרגת שכל הפועל הרי זה ממילא שייך כבר לעולם הגלגלים,

כי שכל הפועל היא הנמוכה בהירככיה של השכלים הנפרדים. ויתכן גם שרא"א

צרף לכאן מה שאומר ר' הלל אח"כ (ל"א ע"א וע"ב): "פושעי אוה"ע...(שאחר י"ב חדש של עונש, גיהנם רוחני, שכוחות הנפש המשכילות והמרגישות נשארות על מעמד הרגש רעתן והשפלם מן המעלה הראויה")..ואם אין כוכב מזל שיעזור לה, היא תפסד ותשוב אל ההעדר עם הפסד גופם ואמרו תחת כפות הצדיקים, כי הצדיקים הוא העולם העליון ורגלי העולם העליון עד"מ הוא עולם האמצעי כלומר עולם הגלגלים...." כמובן שאצל רא"א אין זכר לענין האסטרולוגי הזה של כוכב עוזר וכד'; וזה גם מעמיד את שטתו באור אחר לגמרי, כי אז אין שום אפשרות של שנוי במצב ההשארות לאחר המות, כי אין שהם גורם היכול לשנות את השתייכות הנפש לדרגה זו או אחרת. כ"כ יש הבדל עצום בין רא"א לר"ה בקשר לטרמינולוגיה עוה"ב וגן עדן, לפי רא"א (כפי שראינו לעיל) גן עדן=השארות הנפש לבינוני בעולם הגלגלים ואילו עוה"ב-השארות השכלית בעולם השכלים. לפי ר"ה (תגמולי נפש כ"ט ע"א) גן עדן =שכר שאחר המות, עוה"ב=לעתיד לבא לאחר ביאת המשיח, כל המוטיבים האלה לא קיימים כלל בשיטתו של רא"א.

יתכן גם שענין ההשארות הכללית ולא פרטית, שדגל בה רא"א לקוחה משטת ר"ה (תגמולי נפש דף ח' ע"א) ונראה שגם ענין התאחדות מוחלטת בשכל הפועל, שהיא ההשארות האמיתית מקורם כאן (י"ב. ע"ב)

עם כל הדמיון בשטחים אלה צריך להראות על הבדלים ביניהם. לעומת הרציונליזמוס הקיצוני של רא"א-אצל ר"ה מצויים הרבה מוטיבים שמקבלם מן האגדות התלמודידות כפשוטן. (תגמולי נפש כה ע"ב -כ"ו ע"א). אולי אפשר להגדיר את ההבדל ביניהם כך; בזמן שרא"א חפשי לפרש כל אגדה כרוחו, או אפילו להתנגד לה ומתבסס בהתנגדותו על "סודות" שהרמב"ם כביכול רמזם, ר' הלל נסה לתרץ את רוב האגדות לפי השכל, כלומר להביא שלום בין הרמב"ם ובין "שער הגמול". וכשם שראינו את יחס הזלזול של רא"א לגבי ~~ההבנה~~ הבנת האגדות כפשוטן, כך ר' הלל אומר ההיפך, (נ"ב!)"וכל אותה הפרשה מעץ החיים ומעץ הדעת ועצת הנחש והכרובים ולהט החרב ומה שנמצא בספרי ההגדות מסמאל והנחש-אם הדברים כפשוטם או שיש להם תוך השי"ת יודע זאת לבדו!".ר"ה מקבל את תאורי תחית המתים ושאר קשוטים אסכטלוגיים הרחוקים מאד מרא"א. עכ"פ אם נרצה למצוא את מעמד רגלי רא"א נוכל לומר שהוא הרחיק לכת מן המימוניסטים המתונים מסוגו של ר' הלל לכוון הקיצוני, ובודאי שלקצה השני הוא יותר קרוב-הוא מזדהה עם ר"ש אבן תיבון, ואם התנגד או התנצח עם חתנו (בעל "המלמד"), הרי לא עשה זאת בגלל שטתו הרציונליסטית, אלא בגלל התנגדותו לתורת הצירוף. רא"א קרוב יותר לבעל המלמד בהשקפתו הפילוסופית הכללית(ובשאלות מסוימות אולי אף קיצוני ממנו!) מאשר לר' הלל.

ג) רבותיו בקבלה

את יחסו לספרות הקבלה כבר ראינו לעיל בפרק V, כ"כ אפשר לדון קל וחומר לפי יחסו ל"תגמולי הנפש", על יחסו ל"שער הגמול" ובעיקר לצד הקבלי שבו. הגם אם מזכיר את הרמב"ן כמה פעמים הרי זה בה בהקשר עם תורת הצרוף (כל התורה כולה שמות של הקב"ה). יש אצלו אמנם גימטריות מרא מגרמיזא, אבל כנראה שבאו לו דרך רבו ר' ברוך תוגרמי, שאצלו הן קבלו הארה חדשה, כי כבר ראינו שבקשר לדעות של חסידי אשכנז, לא הסתפק בצרופיהם, אלא היה מעונין "על יותר עמוק מזה".

זהו הרושם המתקבל מן הפרושים של רא"א על ה"מורה". כמובן שאין להסיק מכאן מסקנה נמהרת וללמוד מכאן על כל כתביו. וראוי הדבר למחקר מקיף, שהוא מחוץ לגבולות עבודה זו.

ד) ר' ברוך תוגרמי

בין י"ב הפירושים שרא"א מונה על ספר יצירה, הוא מזכיר גם את פרושו של ר' ברוך שליח צבור תוגרמי (כ"י פריס 770, לפי ההעתק שבידי פרופ' שלום), וקורא את רבי ברוך "מורי ורבי" (ילינק: ביהמ"ד ח"ג ע' XLIII).

ספר זה שבנוי על רמזים עמוקים, קשה הוא מאד להבנה. וכבר בסוף הספר כתוב: "ואם לא תשיגהו אל תטרח בו" ונראה שזו הנוסחה הנכונה ולא כפי שתוקן בסוף: "תטרח בו". עכ"פ אם רא"א היה תלמידו וקבל את רמזיו מפה אל פה, בודאי קבל את כל הסודות הטמונים בכך. ומכאן אפשר היה כבר להסיק שדעתו של רא"א היתה קרובה מאד לדעת רבו. גם אם קשה לעקוב אחרי הרעיונות העמוקים שמאחורי הגימטריות והרמזים- הגימטריות עצמם מעידים בברור על השפעת ר' ברוך על רא"א.

כבר פרופ' שלום (כ"י בקבלה ע' 28) הראה על זהות בגימטריה :שטן=גוף רע. ובספרנו (53 ב') מופיעה גימטריה זו בקצת שנוי ופתוח אבל באותה משמעות : שטן=הדשן (וזה שוה במובנו לאֵפֶר =גשמיות).

ב"מפתחות הקבלה" (3ב') אור לבושו=עולם השכלים. וגם זה נמצא בפתוח יתר בספרנו (61 ב') בהוספת הצרוף:"האור והחשך".

גם לילית=נפש האדם (ספרנו 5ב' וראה הע' 19 שם) נובע ממפתחות הקבלה (5ב'), יש גם כמה צרופים אצל רא"א שאינם זהים עם מפתחות הקבלה עכ"ז אפשר לראות שמוצאם משם למשל:הצרוף: זנב ערל=גוף רע (=מגלה ערוה) (שלום:כ"י בקבלה ע' 28) מוצאו בלי ספק ב"מפתחות" (1ב'): ואם תהיה לזנב וי אוי לך, שאתה גוף לבר".

כן מסתבר שהבטוי "יום שכולו נפשי" (ספרנו 62ב' ועיין הע' 16 שם), מוצאו

מגימטרית ר' ברוך (מפ' הק' 1 א') תלי =נפשי = תם =מת. כן: "אמ"ש סוד ידוע" (ספרנו 60 ב' ועיין הערה 25 שם) מקורו בלי ספק בתאוריה על אמ"ש בשלשה עולמות (מפ' הק' 5 א') יתכן גם שסוד: "האבן=החמה (ספרנו 61 ב' עיין הע' 19) נובע ממפתחות הקבלה (6ב').

יתכן שהבטוי "חתמם באדם" (ספרנו 58 ב') מוצאו ממפתחות (3 א'):"יו"ד ה"א וא"ו ה"א =45 = אדם. אמנם אצל רא"א"שם הוי"ה במלואו" אינו שוה תמיד ל 45 (כמו למשל ספרנו 39 ב'), כי פעמים הוא מונח"ו"ו" בלא אל"ף, ז"א שיצא רק 44 (כמו למשל ספרנו 40 א' 76 ב').

כן נראה שענין המלאכים על הכסאות (ספרנו 29 א')מוצאו מ"מפתחות" (1ב') מענין "כסא לכסא הכסא". (ונראה שזהו הרמז גם ב"גנת אגוז" י"ב ע"ד הכסא= אלהים =הטבע, כפי שנראה בפרק הבא.)

בל-לב,(שמופיע כבר בפירוש ס"י לר"א מגרמיזא) מבוסס על ס"י חזרת הגלגל פנים ואחור. כמו שאומר על זה ר' ברוך (מפ' הק' 1 ב'): "ב"ל -לב, כראשית תחלית ולחבר לדבק זה בזה כדרך שלא תהיה הפרדות בחזרת הלילה אלא כמחולת מחניים" זהו עיקר שטתו של רא"א בכל מקום בענין הצרוף (כפי שראינו לעיל). אמנם אצל רא"א ישנה גימטריא אחרת (ספרנו 60 א') את = פנים ואחור, וגם- והשמים את ואת (בראשית א' א')= תחת, והענין הוא כנ"ל, וגם ב"מפתחות הקבלה" (5א') בא א"ת ת"א פאר אפר וכו'

על שטתו והשקפת עולמו של ר' ברוך קשה לדון בגלל דבריו הלוטים בערפל. עכ"ז אפשר לקבוע בודאות שהרבה מרמזיו בנויים על רעיונות רציונליסטים מובהקים: ענין זהוי שטן עם הגשמיות והחמר (מפ' הק' 3א') מוצאו מן הרמב"ם (=מקרה, מו"נ ח"ג פכ"ב והמפרשים).וה"ה לגבי זהוי "אור לבושו" עם עולם השכלים (מפ' הק' 3ב') וכאן זהוי זה אפילו יותר רציונליסטי מן הרמב"ם, כי הרמב"ם (מו"נ ח"ב פכ"ו) עדין רחוק מזהוי זה, כי משמעו היה שר' אליעזר הגדול מיחס קדמות לשכלים, אמנם פרוש כזה מצוי במפרשי הרמב"ם, וכבר ראינו שרא"א דוגל בזה, וההגיון הפשוט מחייב לומר שזו דעת ר' ברוך תוגרמי ג"כ. בתלם רציונליסטי הולכים רבים מגימטריות שלו נפש האדם=לילית, (מפ' הק' 5ב'),תלי=נפשי (1א'), כמו כן זהוי ארבעת היסודות עם כף זכות וחובה, (1ב'): "אש רוח מים ארץ= צורת כף כף", מבוארים באותה דרך הרציונליסטית כמו אצל רא"א (ראה לעיל) בדבר כף זכות והחובה כזהים לחומר וצורה. והוא הדין לגבי זהוי: "כף זכות וכף חובה: שניהם חם וקר קר וחם" (מפ' הקב' 3ב'),זהים להשקפות שהביע רא"א (ספרנו ח"א סוד ד' פקידה) בעקבות הרמבם: בדבר אור והחשך.גם הרמזים

על השלוש ביקום, ועל האדם כשלישי למציאה (=מציאות) כמדרשו על תלי גלגל לב (=האדם), וכ"כ זהוי לב = כבוד (השארות), כולם (מפ' הקב' 1א') בעלי צביון רציונליסטי מובהק. ונראה אפילו, שאף הנימה הפנטאיסטית שבדברי רא"א מוצאם סר' ברוך תוגרמי: "והוא בכל והכל בו" (מפ' הקב' 2א'), כמובן אין לדון מן הבטוי לבד (הרגיל מאד בקבלה) אלא יותר מהקשר ומן שטת הצרוף שיכול להסביר זאת (עיין לעיל פרק II). עם כל הצדדים השוים בין הרב והתלמיד כנראה שיש גם שנויים. נראה שר' ברוך מיחס יותר חשיבות לספירות מאשר רא"א: הוא מזהה ראש עם כתר (מפ' הקב' 1 א'), מילה=יסוד (שם 2ב'), ונראה שגם הרמז: "וכוללים בשלשה ספרים שהם "החכמה התבונה והדעת" (שם 2א') הם לפי שטה זו. לפי שיטה זו מתפרשת ג"כ הגימטריה זיווג (= 32) נשיקה (= 33) פה אל פה = המלך והמלכה (2ב'). באיזה מידה התאימו הספירות לשיטתו של ר' ברוך, קשה לתעלות מרמזיו ויתכן מאד שגם אצלו הם מפורשות בצורה אליגוריסטית, אם הן תופסות מקום יותר מכובד מאשר אצל רא"א.

דבר נוסף שאפשר לראות בו הבדל בין ר' ברוך ותלמידו, הוא ענין הקבלה המעשית. ראינו כבר (פרק II) את התנגדותו הנמרצת של רא"א לקבלה מעשית. ונראה שבשטה זה הרחיק מרבו שאומר: (מפ' הקב' 4א') "וזה הסוד גדול מאד, כי אע"פי שהכל [ברשות העולם העליון, הרי העולם העליון ברשותה של הלשון, והנה היא תשביע בה הגאולה". מכאן משמע שע"י הצרוף יש אפשרות להכרית את העולם העליון. והוא ממשיך: "והנה נמצא בו לשון החול ולשון הקדש, ואיני מודה...כי אין כונתי בכך, אמנם כל כונתי להודיע כי הכל תלוי בה בהשבעת לשונות". נראה כאן שהוא מתנגד לרעיונות המוטיים ע"ד הכרחה הכוחות לדברים שבחול ובזה איננו מודה, הוא מודה רק בפרינציפ על אפשרות. וזה מודגש אח"כ (4ב'): "הייתי מפרש לולא פחד הטעות בו....שלא יסבור ההכרחה הנזכרת לפי מחשבתן.כי יש יסוד (צ"ל:סוד) בהכרחה ההיא ואינה כפשוטה." משמע שר' ברוך ג"כ מגביל את השמוש לפי בקבלה מעשית לפי "סוד" מסוים, כי אין להבין את שטת הקבלה המעשית כפשוטה, כי אז יהפך ענין זה לאבסורד (מבחינה רציונליסטית!). ויתכן שלדעות דמיוניות כאלה (המפתחים) הוא רומז אח"כ (6א') כאשר הוא מדבר על שם בן ע"ב:"והארבע השמות הראשונים הם יסוד כל העולם והם: וה"ו יל"י סי"ט עלם (=286) מודים כי מטה אלהים ביד (-286) הידוע. הוא פרושו, האלהים מטה לידועיו,(כלו' השמות הם מטה לידועים אותן.) השמר מאד בידיעתו, ותמצא כי יש מפתח גדול לדבר תענוג כשאר המפתים" מרמזים אלה יוצא ברור שלא קבל ר' ברוך את "הקבלה המעשית" כפי פשוטה, עכ"ז הוא מקבל אותה בפרינציפ ואולי בצורה רציונליסטית. ונראה שגם הרעיון בסוף ספרו (6ב'). "האדם הצדיק בתוך התחתונים, כשמש בתוך העליונים

והוא מכריע את העולם לזכותו, כן הרשע מכריע לחובה" כמובן פסקה זו יכולה להיות פרפרזה לאמרה התלמודית הידועה (קידושין מ :) אבל בהקשר למה שנאמר לפניו יכול להתפרש על השארות שכלית, ויחד עם זה על הכח הנתן לאדם לפעול בעליונים ע"י השתדלות האינטלקטואלית (צרוף). בפרק הבא נראה כיצד דעות כאלה מצויות אצל ר' יוסף ג'יקטליה.

VII. ר"א ותלמידו

א) יחס ר' יוסף ג'יקטיליה לרבו.

העדות היחידה על היות ר"י ג'יקטיליה תלמידו של רא"א, היא מדברי רא"א עצמו (ילינק: ביהמ"ד ח"ג ע' XLI: ר' יוסף גקטליה יש' שו' מע'. והוא בלי ספק הצליח הצלחה מעולה במה שלמד לפני והוסף מכחו ומדעתו הרבה וה' היה עמו". וכבר מעדות זו יוצא שלא היה רי"ג ממשיך שטת רבו במאה אחוז אלא חדש מדעתו הרבה. המעניין שרי"ג אינו מזכיר את רא"א אפילו ברמז. וקשה להניח שכתב את "גנת אגוז" לפני הכירו את רא"א. כי אפילו אם נקבל את החרוזים שמהם יוצא שכתב את הספר בגיל כ"ו (מה שמסופק, כי יתכן שזה מוסב על ספר אחר "מגילת חמודות", ושנית המספר כ"ו מעורר את הרשם שהוא סימבולי בלבד), הרי בשנה זו (1274) כבר לא היה רא"א ~~יותר~~ בספרד. והעדות של רא"א, למרות שנכתבה ב1285, עכ"ז זה מתיחסת בודאי לימי שהותו בספרד לאחרונה כי פגש את רי"ג בקסטיליה. עכ"פ לפני גיל 26 בודאי שלא נכתב הספר-א"כ בכונה העלים את שמו של רא"א! כמובן אין להוציא מסקנות מעובדא זו, עכ"פ יש בה משום הטלת חשד ביחסים הטובים שבין ה"רב" וה"תלמיד".

אין מתפקיד הקיף עבודה זו לתת את שטת רי"ג בשלמותה, כי זה ענין למחקר מקיף מיוחד (ואי"ה עוד אכתוב על כך בעתיד). כאן בא רק נסיון לתת קוים משטתו עד כמה שזה נוגע לרבו רא"א, או לרבו ~~רבו~~ ר' ברוך תוגרמי. גם בשטה זה אנו משוים עד כמה שדבריו מובאים בספר "גנת אגוז" כי "שערי אורה" היא שיטה מיוחדת במינה שאין לה ענין עם תורת רא"א, ורי"ג מעניין אותנו ברגע זה רק בשטתו הראשונה, טרם קבלו את שטת הספירות. מי יודע אם אותו התלמיד שנגדו נכתב ספר "מצרף לכסף וכור לזהב" לא היה ר' יוסף דדן (עיין שלום: Major Trends ע' 380 הע' 38) לאחר שנודע לרבו שנטה מדרך "גנת אגוז" לדרך הספירות?

ב) שטת רי"ג.

ר"י ג'יקטיליה כותב ברחבות ובמפורש את כל הסודות", בנגוד לשטתו של רבו שהיא כולה ברמזים. פשר רוחב לב זה הוא בכך, שר"י ג'יקטיליה לא היה לו מה

להסתיר, עכ"פ לא רמז לשום דעות קיצוניות שעלולות היו לעורר את חמתם של ה"מקובלים". בנגוד לרבו אין הוא רציונליסט קיצוני ואדרבא, הוא כותב את ספרו להתנגד לדרכי הפילוסופיה. בהסבירו מדוע הוא מעיז לגלות את הסודות שהסתירו חכמי התלמוד, ושלא באר אף אחד מהקודמים לו, הוא מביא את התירוץ "עת לעשות": "בראותי המונינו קצתם נוטים מן הקו השוה ויסודות תורתנו וסודותיה (כצ"ל)והנסים והנפלאות ומשימים אותם מן הנמנעות...." (ג"א נ"ג ע"ג) ואח"כ (נ"ה ע"ב וע"ג) מסביר שהתעורר לכתוב את סודותיו!" "בראותינו חכמי זמננו נמשכים אחר חכמת פילוסופי האומות ובילדי נכרים ישפיקו,... ומניחים היסוד שהיא התורה המסורה וירדפו אחר <u>הטפל</u> שאין לו יסוד <u>והיא חכמת פילוסופי האומות</u>"....כן הוא מחרז בתחילת ספרו (ב' ע"ד)

"כי החכמות השכליות הנמצאות לישמעאל
הן הנה היו לבני ישראל
וכאשר נעתקו לאומה נכריה
נהפכו קשת רמיה
ויהפכו דברי אלהים חיים..."

פעמים נדמה שמחרז נגד שטת רא"א, שסובר שהשגחת ה' בתחתונים היא השגחה כללית (מקרה וכו') ויוצא בחריפות נגד אלה שקבלו את דעות הפילוסופים(ביחוד אריסטו):

"ומצאתי גוזרים על השפלים במאמרם, כי צורם מכרם וה' הסגירם
בידי הגלגלים ושאר צבאות שמי ערץ ורבה עזובה בקרב הארץ
יסמכו על מאמר אריסטו ומעשהו, כי אמר מקרה הוא
ומאלו הצדדים יעלימו עין היש ה' בקרבנו אם אין" (ב' ע"ג)

הוא קיצוני בשטח זה עד כדי הכלילו את הקוראים בספרי חכמת הפילוסופי האומות בין אלה שאין להם חלק לעוה"ב (בגלל קראם בספרים חיצוניים), והוא אומר עליהם (נ"ה ע"ד): "כל מה שיוסיפו <u>לחקור</u>ויוסיפו <u>ברחוק</u>, וכל מה שמוסיפים בלמוד-מוסיפים שבוש, עד כמעט לא תתישב עצמם ביסודות הדת, ויאמינו קדמות הנמצאים, ויסתפקו להם הנסים והנפלאות, ועוד כמעט לא יעמדו בין המתים ובין החיים".

עם כל הדגשת ההבדל בין רי"ג ורא"א צריך להודות שעדין בשלב זה -"בגנת אגוז"-הוא רחוק מתורת הספירות. כאשר הוא מביא (ז' ע"ד) את מאמר חז"ל על הפסוק: "ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים", ששם מופיע ענין מדת הדין ומדת הרחמים, אין הוא מפרש בדרך הספירות (גדולה וגבורה), אלא כאן בשבילו זה מסמן רק הויה (שמו של הקב"ה,קדמות, שם עצם) ואלוהים=כנוי (חדוש, לפי הגים' אלהים = הטבע). בשבילו"עשר ספירות" אינו ענין מגדר ולכש"כ משהוא בתחום האלהות אלא: "עס"ב שהן כל ארבע יסודות וששה רוחות" (כ"א ע"ב). מכל זה נראה שעדין עשר ספירות אינן תופסות מקום חשוב בשטתו והוא מקבל זאת לתוך שטתו כמו רא"א בגלל ספר יצירה ששם הן מופיעות יחד עם שטת הצרוף.

ג) גנ"ת

בשטת הצרופים הולך רי"ג לגמרי בשטת רא"א. רבים מאד הצרופים הלקוחים מן רא"א או עכ"פ באו לרי"ג דרך רא"א. כמובן אין ראיה לכך וכשם שר' ברוך תוגרמי ורא"א לקחו ממקורות שלפניהם כך יכול היה גם רי"ג להשתמש באותם המקורות. צריך גם לקחת בחשבון את העובדא שהבדל הגיל בין ה"רב" וה"תלמיד" אינו גדול (כשמונה שנים בלבד) ועי"כ אם גם למד רי"ג מרא"א, הרי בודאי לא "גרסא דינקותא" היתה זו, אלא תוספת מאוחרת. ע"כ גם אם נמצא שרוב צרופי רי"ג דומים לאלה של רא"א, או של רבו ר' ברוך תוגרמי עדין אין זה מוכיח הרבה, לגבי תלות רי"ג בשיטות הנ"ל. להלן באים כמה צרופים המשותפים לרי"ג ורא"א ולמרות שרי"ג מרבה לפתחם הרי עקרם מצוי כבר בשטת רא"א.

בספרנו (40 א') אלהים = פ"ר הויה = כ"ו ומשניהם יוצא כ"ף ו"ו מופיע בגנת אגוז (ה' ע"א)

" (75 ב') מזוזה = אדנ"י, מופיע ב"גנת אגוז" (ט"ו ע"ג)

" (36 ב') שד"י + הוי"ה = שם, מופיע ב"גנת אגוז" (שם)

" (39 א') חלוקת שם הויה לי"ה - ו"ה, מופיע ב"גנת אגוז" (מז :),

אמנם הפתוח שונה לגמרי, והלוקה כזאת רגילה לפניו (גם אצל ר"א מגרמיזא).

ספרנו (36 א') צבאות כמו צבא אות ובגים' = אות בכולם (=גנ"ת, י"ט ע"ד) = כולם נאות = במלאכתו. ורוב הצרופים הנ"ל או ברוחם מופיע גם ב"גנת אגוז": (י"ח ע"ב וע"ג) צבאות העולם, וצבא השכלים, גלגלי המרכבה, (ובדף כ' ע"ג) צבא אותיות.

ספרנו (25 ב') אף = אל"ף + פ' = 1080 = תתר"ף, (= גנת אגוז מ' ע"ב)

ספרנו (75 ב') הטבע = אלהים (= י"ה מלא, זה לקוח ג"כ מר"א מגרמיזא) הצרוף הראשון מופיע הרבה בגנ"ת בצורות שונות (למשל ה' ע"ג ועוד).

יש צרופים רבים שלמרות שאינם זהים עכ"ז אי אפשר להתעלם מדמיון שביניהם.

ספרנו (18 ב') ה' ספירות של קדש וה' של חול (לעומת האצבעות) מופיע ב"גנת אגוז" בצורה שונה במקצת (כ"ד ע"ג). כ"כ הצרופים על אהיה = יהו (ו' חותמות, ו' קצוות והיכל הקדש באמצע) ~~(כ"ד ע"ג). כ"כ הצרופים על אהיה = יהו (ו' חותמות, ו' קצוות~~ מופיע בצורה שונה בגנת אגוז (ל"ז ע"א וגם י"ח ע"ב). רא"א מיחס (ספרנו 19 א') את הפעולה לשכלים ואת התנועה לגלגלים, ואילו רי"ג להיפך (ס"ה ע"ב).

א"ת ראשית ותכלית וכל האותיות נכללות באמצעותן (גנ"ת י"ב ע"ב) מופיע בצורה דומה בספרנו (60 א')......

דמיון גדול יש בין דעת רא"א (בעקבות ר' ברוך, ספרנו, 60 ב' ועיין שם ה' 25) בענין אמ"ש בשלשת העולמות, למה שאומר רי"ג בפירוש (גנת דף מ"ד II ע"ג ועוד, דף מ"ד מופיע פעמים). דמיון גדול אנו מוצאים בין מה שאומר רי"ג (גנת ס"ד:)

על שס"ה=מ"ם למ"ד אל"ף כ"ף=מלאך, כלומר סבוב השנה ע"י מלאך, ואח"כ צ"א (תקופה) =מלאך --ובין דברי רא"א (ספרנו 20 א׳ 1ב?).
שהמחזורים והתקופות (דב"נ הגא"ו) מעידים על מספרי שבע, מופיע בגנת אגוז (ל"ו ע"ד-ל"ז,) וגם בספרנו יש ענין דומה (24 א׳).
אין צורך לומר שצרופים פשוטים, כגון אהו"י=כ"ב (גנת אגוז הנ"ה. ועוד) שמופיעים בשני פרושי המורה על כל צעד ושעל,
ישראל =יש רל"א (שערים, גנ"ת נ"ז (נה) ע"ב) =שכל הפועל (נ"ח II ע"א) אינו מופיע אמנם בספרנו, אבל נראה שכמה רמזים סתומים של רא"א על"שראל"צריכים להתפרש בדרך כזו.
ישנם צרופים רבים אצל רי"ג שאינם בספרנו אבל מצויים במפתחות הקבלה לר׳ ברוך: (גנ׳ת כ"ה ע"ג) מי יעלה לנו השמימה, ר"ת מילה, ס"ת ידו"ד, מופיע גם במפתחות הקבלה (2ב׳). (גנ"ת כ"ה ע"ב) ענין דם ודת (והקשר לברית הפה וברית מילה), מופיע גם במפתחות הקבלה (4 א׳). (גנ"ת ל"ד ע"ב) ספר ספר ספור=שם שם (לו חוק ומשפט) ושם (נסהו) (-מפתחות 2א׳). (גנ"ת י"ג ע"א) "וזהו סוד ל"ב נתיבות חכמה הנאמרים בספר יצירה שסודם כבו"ד..." מופיע בשנויים מועטים ב"מפתחות הקבלה" (1א׳). המוטיב של חשבון = שם הויה (גנ"ת מ"ו ע"א) דומה למה שנאמר על כך אצל ר׳ ברוך במפתחות 1א׳) הרבה מוטיבים אחרים שמופיעים אצל רא"א ור׳ ברוך תוגרמי מופיעים אצלו כגון את-תא אפר -פאר, חזר -אחור ועוד רבים מפוזרים גם בגנתאגוז.

ד) הבדל בין רי"ג ורא"א

בהשקפות יש הבדל עצום בין רא"א ותלמידו, והבדל זה לפעמים כ"כ עמוק שאין לגשר כלל בין שתי השיטות. כפי שנרמז כבר לעיל רי"ג שונה מרבו בעיקר בדרכו הקבלית המתנגדת לרציונליזציה הקיצונית של רא"א. הבדל זה בעיקר השקפתם עובר כחוט השני בכל הבעירות ומטביע את חותמו בכל.
כבר ביחס לרמב"ם נראה הבדל עצום. רי"ג אינו רואה ברמב"ם מקובל אלא פילוסוף (ב׳ ע"ב), אמנם הוא מתיחס אליו בהדרת כבוד ומבדילו מן המתפלספים" (ג"ב ע"ב). גם הוא מוציא את דברי הרמב"ם מפשוטם (שם) אבל לא בכוון הרציונליסטי, אלא להפך לתרץ את הרמב"ם, שאמר על דברים מסוימים שזה מקרה, (והוא מבדיל בין מקרה וקרי, מה שלא עלתה על דעתו של הרמב"ם) ובניגוד לפשט מסביר שמקרה= כוונה עליונה. התנגדותו לשטת הרמב"ם בולטת בעיקר כאשר הוא דן על ענין השמות

(סו ע"א וע"ב); כאשר הרמב"ם "מבאר את שם אדנ"י בלשון יחיד אומר רי"ג.
"וכדומה לי כי הרב הגדול ז"ל היתה כונתו לישב דעת ההמון להיות שם ידו"ד נעלמת מהם", משמע אין בספרו לחפש אחר "סוד השמות" כי העלימם: "ואמנם כי אינני מוצא בדעתי לזכות הרב הגדול ר"מ ז"ל תכלית הכונה, וכמו שהעלים בספרו סוד דרכי ה' המיוחד, כן העלים דרכי הכונה בשאר כנוייו ובדרך זה נראין דבריו"

הוא חולק על הרמב"ם גם לענין פרוש "אהיה אשר אהיה". הרמב"ם אינו מבדיל בין הנ"ל ובין שם הויה, ואילו רי"ג חושב ששם הויה מראה על שמו העצמי הקדמון ואילו אהיה (=יהו) על השתלשלות הבריאה ממנו (ס' ע"ג וע"ד).

התקפה רבתי עורך רי"ג על הרמב"ם בענין תמיהתו על ר' אליעזר הגדול: "שמים מהיכן נבראו" (כ"ו ע"ג-כ"ז ע"א) והוא אומר: "ובאמת קשים עלי דברי בעל המורה ז"ל יותר ממה שהיו קשים עליו דברי ר' אליעזר". לדעת רי"ג סבר הרמב"ם שהחדוש מתחיל בגלגלים ואלו השכלים הם קדמונים (זוהי דעת רא"א, ומבסס אותה על הרמב"ם). כמובן שאין הוא יכול לקבל דעות רציונליסטיות כאלה וע"כ יוצא בהתקפה נגד הרמב"ם.

את הרעיון שהשכלים מחדשים ג"כ הוא מדגיש פעמים רבות, כנראה כדי להתפלמס נגד דעה ידועה לו (של רא"א שמתנגד לה). "אמנם העיר תיך על זה להיותך יודע כי השכלים הנפרדים מחדשים הן והם תחילת ההמשכה" (גנת, י"ב ע"ג ואח"כ חוזר רעיון זה י"ח ע"ג, ל ע"ב, כ"ו ע"ג-כ"ז ע"א, ועוד). משום רעיון חדוש השכלים מוכן רי"ג להקריב את פשטותן ואחדותן המוחלטת: "כי יש בהן שני דברים שהם שכל וחדוש". רעיון זה של רי"ג רחוק מאד מרא"א וגם מר' ברוך תוגרמי, כי גם לפי ר' ברוך השכלים כאילו שייכים לתחום האלהות עכ"פ אין להפריד ולהכניס בהם שניות, אין לדעת אם לא מפני קושי זה בהשקפת השכלים הנפרדים עזב רי"ג את מחנה השכלים ועבר לעולם הספירות. בטוים אפילו כשל ר' ברוך (מפתחות הקבלה 2 א') על הספירות "והוא בכל והכל בו", אין לקבל בפשטות לתוך עולם השכלים כי זה גורם להשקפת הקדמות - לעומת זה אם זה נאמר על הספירות (כשמשה מופיע ב"שערי אורה" ובזהר), הרי כל הענין מאבד את המפנה המסוכן במבחינה רציונליסטית. כבר רא"א בתארו את דעות חכמי הספירות ב"אמרי שפר" (ילינק: פיל' וקבל' ע' 33) אומר: "לא ידעו אלה היודעים מהם (=בעלי קבלת הספירות), אלה הספירות על איזה דבר יפלו שמותיהם: בעצם, או אל גופים ממש או על חמרים בלי צורות וכו'... או על דעות הנקראים שכלים נפרדים. אבל אומרים, שלפי אמונתם הם ענינים נשפעים מאלוה יתברך והם אינם בלעדיו ולא הוא זולתם היום,

אבל לפני היצירה היו בו ית' - מדמיונם - בכח והוא אשר הוציאם מן הכח אל הפועל..." אלו דעות מיסתורין אלה - שנדמו לרא"א כדמיון - נמלטו בודאי כל כל הנאמנים לעקרון החדוש, וכנראה אחר כך גם רי"ג החליף את השכלים בהשקפתו לספירות כנ"ל, כי בשטת מסתורין זו אין עקרון החדוש נפגם גם אם מיחסים לספירות קדמות (בכח). למרות שבמבט ראשון אין הבדל זה לגבי קדמות או חדוש השכלים נראה עקרוני, אבל אם יורדים לשרשי הבעיה, מבחינים מיד את פרשת הדרכים בין רא"א ורי"ג, חוץ משאלה עקרונית זו ישנם הבדלים אחרים ג"כ בשטות. מבחינה קוסמולוגית אין רי"ג מקבל את שטת עשר עשר, שכלים וגלגלים, אלא מדבר על תשעה גלגלים עם השכל העשירי (י"ט ע"ג),ורעיון זה ג"כ חוזר פעמים רבות (כ"ב ע"א,(נב, ע"ג), עשר ספירות א"כ, הם תשעת הגלגלים עםהשכל העשירי (נ"ג ע"א). כמובן לא תמיד הוא מזהה י' ספירות כך , כי לרוב הוא מזהה את הספירות עם ארבעת היסודות ושש קצוות (שלדעת רי"ג נמצאים בכל שלשת העולמות כפי דרעתן, נג ע"ב). כמובן אצל רא"א אין זכר לתשע גלגלים. אמנם פעם מדובר (בגלל הדרוש על אחד, 40 ב', א'=השם, ח"ד=גלגלי עולם) על ח"ד גלגלי עולם שהם ח' לשמים וד' לארץ, אבל נראה שזה רק בגלל דרוש והכלל הוא: עשרה גלגלים.

גם בענין תאורם של הגלגלים יש הבדל בין ה"רב" והתלמיד. ה"מרכבה" שוה אצל רא"א להרכבה, אולם רי"ג נזהר מזהוי זה. לדעתו, ההרכבה מתחילה בעולם התחתון בלבד, ואילו בגלגלים ישנו אמנם חומר אבל בלי הרכבה, ע"כ הדרגות הן: צורה (=עולם השכלים), חומר (=גלגלים), והרכבה (=עולם הארצי) (כ' ע"ד).

בכל "מעשה המרכבה" שונה רי"ג משיטת הרמב"ם ומפרשיו (כולל את רא"א), המפרשים חיות על הגלגלים ואופנים על היסודות. לפי דעתו החיות הם השכלים והאפנים הם הגלגלים (ל"ז ע"א, יש דמיון רב בין דעות רי"ג ובין דעות אברבנאל). הוא קובל על ר' יהודה הלוי שהוא מכניס את החיות בגדר האופנים (ל' ע"ג) ומכל פולמוסו יוצא שאין הוא מתחשב כלל ברמב"ם (ובמפרשו רא"א).

הוא מונה-בעקבות ספר יצירה-רק שלשה יסודות: "אש רוח מים", ואינו מונה "ארץ" בתור יסוד רביעי (מ"ד II ע"א, דף מ"ד מופיע פעמים!) כמובן שאין זה עיקר אצלו כי בקשר לי' ספירות ראינו שהוא מונה: ד' יסודות וו' קצוות. ובכלל אין הוא עקבי ביותר, וגם לא תמיד הוא נמשך אחר ספר יצירה. פעם אפילו אומר: "ואין דעתי נמשכת בזה הענין כבעל "ספר יצירה" (מ"ג ע"ג). וכזה גם כ"ב ע"ב בקשר לחלוק בינו ובין ס"י ע"ד הספירה הראשונה. אצל רא"א לא היינו מוצאים אפשרות כזאת להתנגד בגלוי לספר יצירה.

גם לגבי ההשכלה יש הבדלים עקרוניים בין השיטות. לדעת רי"ג: "דע לך

אחי כי אלה שלשה הענינים (= שכל משכיל מושכל) הן חלוקין בכל הנמצאים כולם זולתו ית׳" (ל"ה ע"ג), כמובן שזה בנגוד לרמב"ם המתחיל באחדות, שכל משכיל מושכל אצל האדם (מו"נ ח"א פס"ח). "ובשכל ידע להבדיל בין הטוב ובין הרע" (ל"ה ע"ג) זה ג"כ מתנגד לשיטת הרמב"ם המיחס ידיעת טוב ורע למפורסמות ולא למושכלות (מו"נ ח"א פ"ב).

אפילו לגבי צרופים, כל מה שעלול להתפרש כסטיה מדרך הקבלית האורטודוכסית, הוא מתנגד לה. כך הוא יוצא נגד ראב"ע על פרשו שד"י מלשון שדד ושם מלשון שמם (י"ז ע"ד) בנגוד לרא"א שמקבל צרופים אלה.

שטתו של רי"ג המשפעת מן הריאקציה הגנוסטית בולטת בעיקר לגבי יחסו לפרקי דר"א. לדעתו הרבה מן האגדות הן סודות, שחז"ל השתמשו בלשון נסתר ואילו כפשוטן הדברים נראים גסים, וע"כ צריך להתעמק בהם בדרך "רצוא ושוב" "ולפיכך אין לשום אדם להקשות באגדה, כאומרם ז"ל, אין מקשים באגדה. וכל פרקי דר"א מצד האגדה הן והן ברצוא ושוב. וכשתעיין בהם עיון נמרץ יתבאר לך סוד הכונה בהם". (ל"א ע"א וע"ב). במבט ראשון נראים בטויים אלה כמו בטויי רא"א בקשר לסוד הצפון בדברי חכמים, אבל עכ"ז יש שנוי גדול. לפי רי"ג נודעת חשיבות מכרעת לדעת ר"א, שממנו אפשר להקשות על דעת כולם. בנגוד לרמב"ם שהתנגד לדברי ר"א אם מצא משהוא, שסותר בהגיון את הדברים המקובלים עליו (מו"נ ח"ב פכ"ו), רי"ג מקשה על הרמב"ן ועל הרמב"ם מדעות ר"א הגדול. ולמרות שבסוף מקבל את דרשת הרמב"ם "קורא אני עליהם יעמדו יחדיו" שהכל נברא בבת אחד, עכ"ז משעבד הכל לדעות פרדר"א (ל׳ ע"ד). מן הקטע הבא נבין מדוע הוא להוט כ"כ אחרי דברי אגדה (כ"ט ע"ג): "ותדע כי הוא ית׳ נותן כח בכל היסודות לקבל דבר והפוכו ברצונו ית׳, וזהו היסוד בהיותו ית׳ מושל על כל הנמצאים. וזהו יסוד כל הניסים והנפלאות בהיותו כל הטבעים נחלקים לשתי מחלקות. לא כפי המאמינים הפך האמונה, האומרים כי העולם מתנהג ע"י הטבע ואין דבר משתנה מטבעו. ועולה בדעתם שאין שם מושל על הטבעים שיכול לשנותו, אמנם יאמרו כי לנמנע או לראוי טבע קיים מבלי אפשרות שנוי על ידי משנה. וזוהי תכלית הכפירה". כאן כבר רחוק רי"ג מכל שיטה רציונליסטית, כי לפי שיטתו זו אין בכלל חוק טבעי קיים, כי בכל ישנה האפשרות לדבר והפוכו לפי השם המושל על הטבעים, ויכול לשנותם כרצונו! לפי זה דעות שהובעו ע"י הרמב"ם (ומפרשיו כולל רא"א) הם תכלית הכפירה. כמובן שאין רי"ג

אומר זאת בפרוש - נבאה שהרמב"ם וזכרו היו מקודשים מאד כבר בעיני המקובלים, מכדי להכנס אתו לפולמוס - ע"כ עורך די"ג את התקפותיו בצורה אנונימית: "ואין מי שיכול להוציא דבר מפשוטו בס"ת ולומר שלא היא, או יקרא פתי או סכל או או קרוב הוא למינות" (ס"ד ע"א). אמנם משפט זה נאמר רק למטרה פולמוסית נגד האליגוריסטים הקיצונים, כי רי"ג מקבל בכל הדברים הנוגעים לתארי ה' את שטת האליגוריה, ואינו מאמין בגשמות הבורא ובתאורי חיוב וכד' שהרחיק הרמב"ם ושאר הרציונליסטים -כל כונת די"ג להרחק מדעות הפילוסופיות לכוון הדעות ה"מקובלות". "ואם כן תתבונן ההפרש הגדול שבין דעתינו לדעת הפילוסופים - שאנחנו נוכל להשיג הענינים השכליים ע"ד היסוד מהתורה והם לא יוכלו לעולם להשיג על דרך היסוד מאחר שאין להם תורה ולא חוקים ומשפטים צדיקים (בדבר זה הוא זהה עם רא"א, אבל אח"כ יש הבדל עצום ביניהם). ולפיכך רב המקום בין כונתינו לכונתם ואפילו תראה להם ענינים שנראים בשכל הראשון ותחשוב שהם מודים לדעתינו אינו כן אבל הוא ההפך" (נ"ד ע"ד) והוא מרחיק עוד יותר בקיצוניותו אח"כ (נ"ה ע"ב): "ראוי לנו להתרחק מהם ושלא להתקרב אליהם כי עכ"פ זרים הם מן האמת".

כבר ראינו כיצד רא"א מתלבט בשאלת התכלית, שהרמב"ם שלל שאלת התכלית בכלל, וע"כ מצא רא"א פשרה מסוימת, שעם כל היותה שונה מן השיטה הפילוסופית של הרמב"ם, אינו חורג מגבול הרציונליזם. כי השארות -שהיא התכלית -יכולה להתאם לתוך המערכת הרציונלית כאחד מכונות ה' בבריאה. לעומת זה רי"ג מתעלם לגמרי מבעיה הפילוסופית והוא אומר בפה מלא (מ"ב ע"ב): "אבל ישראל שיש להם תורה שבה עולם במעלה גבוהה" - כי הרשות נתונה - מה שאין כן בשכלים, כי למרות שמשכילים, אין היכולת בידם ואין להם בחירה חפשית, "אם כן יש לתחתונים יתרון גדול על העליונים"...ואעפ"י שהם תחתונים גורמים לקיום העליונים" והכל תלוי בברית שבין ישראל ובין הי"ת "ובדרך זו יש לומר שיש לישראל יתרון על הנבראים כולם"... "ולפי זו הדרך יכולים אנו לומר כי הגלגלים וצבאותיהם וזו התכונה בעבור ישראל נבראו"...הוא מנסה אמנם לפרש את דברי הרמב"ם, כאילו נאמרו רק על הגוף ולא על הנפש, אבל בלי ספק הרגיש שאין זה מועיל הרבה, כי אח"כ (שם ע"ג) הוא אומר: "וצריך עיון גדול".

ואם הכל נברא למען ישראל, ברור שאפשר לקבלאאת כל תורות האסטרולוגיה לתוך השטה הקבלית. הוא מרחיב את הדבור על האמונה בכח הכוכבים והמזלות (ל"ז ע"ג - ל"ח ע"ג), מיחס להם אפילו תפקידים (מלחמה ונקמה לשבתאי, וההפך לצדק וכד'). "אמנם אין מקרה טבעי אלא הכל השגחה בדרך הכוכבים". ז"א, הוא מאמין לא רק

בהשגחה טבעית דרך הגלגלים אלא בהשגחה פרטית ונסית בהתאם למושג המסורתי.
ומכיון שהכל משועבד למטרה זו, הרי מובן שמערכת הכוכבים והמזלות, המשועבדים ג"כ למטרה זו, יכולים ללמד אותנו על דרך ההשגחה וכד'.

מדעות אלה אין המרחק גדול אל האמונה בהשבעות (ע"י צרופים). כי אם ישראל הם תכלית הבריאה שעבורם נוצר הכל, א"כ, מדוע לא יהא כח בישראל להכריח את הגורמים שנבראו עבורם? והוא מביא את ענין חוני המעגל (מ"ו ע"ד) כהוכחה לשיטתו ואומר: "עיין אם אתה בעל שכל ותראה כי הכרחת השבועה חלה למעלה לקיים אותה" וראיות נוספות מהנביאים ומאליהו להשביע בה': חי ה' אם יהיה טל ומטר. "ובאמת תדע לך אחי, כי הכרחה שהיא כתיקונה על העליונים, היא כולה חלה ועליהם להשלימה. והוא ית', המזכיר שמו כראוי עכ"פ לא יחזור ריקם כי אם הצליח באשר שלחו".
ורעיון זה חוזר אח"כ (מ"ז ע"א). האם סבר רי"ג שהכרחה זו (או נאמר קבלה מעשית) היא אפשרית לכל אדם או רק לנביאים, האם הוא מזדהה בזה עם בעלי הקבלה המעשית, או האם סבר רק כר' ברוך תוגרמי (ראה לעיל)? כל זה אין להחליט בודאות כי הוא אינו מדבר על כך במפורש. "כי יש כח בתחתונים למשול על האמצעים (גלגלים) נהכרח העליונים, ולא נכון לבאר עכשיו יותר וכל משכיל ידום" (סף ע"ב ע"א). נראה עכ"פ מבטוייו למרות הסודיות שאופפת אותם, כי אין הוא מגביל את האפשרויות כמו שעשה זאת ר' ברוך תוגרמי.

נראה שברוב הבעיות רחוק רי"ג משטת רא"א לצד הריאקציה הגנוסטית. הוא מבין את רובדברי התלמוד האגדיים-שרא"א טרח לבארם, בצורתם ה"מקובלת":
"וכן גן עדן ונהרותיו ועם כל הענינים שתראה במעשה בראשית כולן כפשוטן הן (אבל עכ"ז הוא מודה) וכנגד צורות שכליות ועליונות הן מכוונות!" (ל"ט ע"ג).
גם את הענשים ואת שבעת מדורי גיהנם הוא מקבל כפשוטם (שם ע"ד), בדומה לרמב"ן בשער הגמול. הנסים שמפורשים ע"י הרמב"ם (ובעקבות רא"א) כתופעות במראה נבואה, כענין אתון בלעם, יונה במעי הדגה וכד' -אינם אצלו אלא שנוי בטבע, ומעשים של ממש. כ"כ ענין העקדה אינו רק מראה נבואה אלא "ואז נשלם ע"ה בלבו ובידים בעדות ובמעשה" (כ"ח ע"ב).

את הרוח ואת האויר הוא מזהה עם המזיקים, ובזה הוא חוזר למזיקין במובן המקובל, כלומר, שדים (ל"א ע"א).

גם השקפתו על טעמי המצוות היא הולכת בעקבות ה"קבלה": "ואין מצוה שלא יהיה לה דרכים גדולים וענינים שתולים על פלגי השכל. כי אין מצוה שאינה לשמה ולכונה ידועה (זה כנראה בא בנגוד להסבר הרמב"ם על הקרבנות, שאינם לשמם) ולענין מורה סוד מלכות. ולפי זה הדרך הוצרכו חז"ל להזהיר ולומר

"והוי זהיר", וכל זה שאין אנו יודעים הכונה האחרונה אשר לה... ואין מי שיוכל להגיע לתוך הכונה האלהית". (כ"ח ע"א). ברוח זה הוא מבאר גם את השלמויות של הרמב"ם (ל"ט ע"א): "שלמות הגוף ולא תשקצו את נפשותיכם, שלמות המדות ולא תלכו בחוקות הגויים. ושלמות השכל ושמרתם את דברי הברית הזאת". רק המושגים של הרמב"ם, אבל תכנם הם כתכן השלמיות ה"קבליות", ואין בהם אפילו זכר לשטות הפילוסופיה.

הוא משתמש גם בהזדמנויות אחרות ורבות במליצות של הרמב"ם כגון: "החומר מחיצה גדולה ומסך מבדיל"... (ל"ב ע"ד) ועוד, אבל את השקפת הרמב"ם אינו מקבל.

מובן שצריך להזהר מהפרזות, אין לומר שעם התרחקות רי"ג מן הרציונליזם הוא סר לגמרי מדרך ההגיון. הרצאתו השוטפת והקלה והמלאה חזרות, גדושה מושגים שאינם רחוקים כלל מרוח הזמן הפילוסופי. אין הוא מעונין להפוך כל מוטיב לאי רציונלי, אא"כ הדבר דרוש לשטתו ושבגללו כתב את ספרו - כדי להתנגד לדעות ה"אפיקורסיות" שבין ה"מתפלספים". פעמים אפילו מתנגד לדעות שהיו רווחות בין המקובלים לטובת דעות הגיוניות: "אמנם כי ראיתי אנשים נקראים חכמים רוצים לבאר סדר כונת התקיעות שאין דעתי סומכת על דעתם ... ואומרים כשהשטן רואה שאנו מתעסקים במצוות אינו יכול להשטין וכמה ענינים... והאמת בזה כי התרועה היא סוד תעורה מתרדמת ההרגש (הרמב"ם הלכות תשובה פ"ג ה"ד, וגם מו"נ ח"ג פמ"ג) ולחזור בתשובה ואז מאליו יתערבב השטן שהוא יצה"ר ויתערבבו ויתבלבלו כחותיו ויתגבר כח השכל". פרושים כאלה, -שכאילו היו נכתבים בידי הרמב"ם או הרא"א,- אינם חסרים בספרו, ועי"כ אין לומר שרי"ג אינו הגיוני.

פרושי רא"א גם כאשר הם נוטים ל"קבלה" אינם מצויים אצל ר' יוסף גיקיטליה גם כאשר פרוש כזה היה "מתבקש". בפרושו על מאורי האש על הצפרנים, שבו היינו מצפים לראות את ענין -אצבע =תכלית וכד' ברוח רא"א, אינו מתפרש אצלו אלא כרמ"ז על האור הבלתי גופני (כ"ט ע"א), וכן אפשר לומר שפרט לשטת גנ"ת אין לראות קרבה בין ה"רב" וה"תלמיד".

מה שאפשר להעלות כסיכום בין שתי השיטות הוא: ששיטת ר' יוסף הדומה מבחינת הגימ' נוטריקון ותמורה לשיטת רא"א, אינה מוכיחה עדיין שהיא באמת ובתמים לקוחה ממש מדברי רא"א. גם רא"א היה אקלקטיקן ועי"כ יתכן ששניהם השתמשו במקורות שוים. ואפילו בזמן שרא"א מתפאר ב"תלמידו" -שבא בודאי גדולות כבר בזמן הפגשו בו— הוסיף רא"א לשבחו את תכונתו הדינמית ואת חדושיו, שבהם

עשה חיל לא פחות מאשר בלמוד משנתם של אחרים. אין להתעלם גם מן העובדא שאין ר' יוסף ג'יקטיליה מזכיר לא במפורש ולא ברמז את רבו, וספק אם אפשר לזהות אפילו קטע אחד "בגנת אגוז" כציטטה ממש מן כתבי רא"א. והבדלי השיטות שבין ה"רב" וה"תלמיד" מעידים כמאה עדים, שעוד בהיות רי"ג ב"גנ"ת אגוז" -פניו מועדות כבר ל"שערי אורה".